

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA TANRI VE DOĞA İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Özlem ÇİL

Sivas
Şubat 2021

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA TANRI VE DOĞA İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Özlem ÇİL

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Sivas
Şubat 2021

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

……/..../…..

İmza

Özlem ÇİL

ÖNSÖZ

Seyyid Hüseyin Nasr, eğitim hayatının büyük bir kısmını batıda modern ilim alanlarında almasına rağmen fikir ve düşünce dünyasının kökleri İslam medeniyeti içerisinde yetişmiş ve gelişmiştir. Nasr'ın iki dünya içerisinde yetişmiş olması onun fikir dünyasında köklerine olan bağlılığını güçlendirmesinde etkili olmuştur. Bu durum Nasr'ın günümüz dünyasında önde gelen bir İslam bilimcisi ve mütefekkiri olarak zikredilmesini sağlamıştır. Nasr'ın düşünce dünyası, eğitimi sırasında yolunun *Henri Corbin, Giorgio Santillana* gibi önemli isimlerle kesişmesi sayesinde olgunlaşarak büyük bir zenginliğe ulaşmasını sağlamıştır. Nasr'ın düşünce dünyasına baktığımızda felsefeden bilime, sanattan edebiyata, eğitimden medeniyet bilgisine, Tanrıdan doğaya ve insana kadar birçok konuyu geniş bir perspektifte inceleyip sebep sonuç ilişişi içerisinde değerlendiren geniş bir fikir hazinesine sahip olduğu görülmektedir. Nasr, İslam felsefecisi ve İslam Bilim tarihçisidir. Nasr, İslam'ın zengin dünyasını birçok eserinde dile getiren ve İslam medeniyetinin köklü bir medeniyet olmasından kaynaklanan gururu da yaşayan bir insandır.

İçinde yaşadığımız çağ tüm insanların idrak edebileceği kadar açık bir şekilde Tanrı, insan ve doğa arasında büyük problemler bulunduğunu bizlere göstermektedir. Doğanın, yaratıcı tarafından ona bahşedilen dengeyi kaybetmek üzere olduğu artık gizlenecek bir durumu olmayan bir gerçektir. Seyyid Hüseyin Nasr, Tanrı ve doğa ilişkisinde ve insan ile doğa ilişkisinde hatta insanın insanla arasında krize sebep olan bir bunalımın olduğunu vücuda getirdiği her eserde dile getirmektedir. Var olan bu bunalım, manevi alandan, insan hayatının tahrip edilişine, sosyal hayattan gündelik hayata, dünya kaynaklarının hesapsız tüketimine, bilim ve tekniğin hesapsız uygulamalarından ve son olarak içinde yaşadığımız tabiatın dengesinin bozulmasından kaynaklanan büyük çevreyle ilgili bir krize kadar birçok alanda kendini göstermektedir.

Nasr, medeniyetleri kadim medeniyet seviyesine ulaştıran unsurların, günümüz dünyasında unutulması, dışlanması ve kabul görmemesinden dolayı birçok sorunu beraberinde getirdiğine dikkat çekerek bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple biz bu konular içerisinde yer alan Nasr'ın Tanrı ve doğa ilişkisine nasıl baktığını incelemeye çalışacağız. Nasr'ın ortaya koyduğu düşünceler üzerine ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır. Genel olarak yapılan çalışmalar incelendiğinde Nasr'ın gelenek, modernite, çevre ve tabiat, dini çeşitlilik, dini çoğulculuk konuları ile ilgili ortaya koyduğu

düşünceler üzerine yapılmış çalışmalar mevcuttur. Yapılan bu çalışmalar Nasr'ın fikirlerinin belirli bir yönüne değinerek alanda bir boşluğu doldurmuş mahiyettedir. Bizim çalışmamız da inşallah alandaki bir boşluğu dolduracak muhtevadadır. Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmada genel olarak litaratür tarama metodu takip edilmiştir. Birinci bölümde tarihsel olarak Tanrı-doğa ilişkisinin nasıl geliştiğini, ilk çağdan günümüz dünyasına gelinceye kadar hangi düşünsel ve bilimsel evrelerden geçtiğini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölüm Nasr'ın kutsalın tezahürü olan doğanın anlaşılabilmesi için bilgi ve bilim konularını nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Nasr bilgi ve bilim konularını değerlendirirken, doğayı kutsalın bir yansıması olarak görmekte dolayısıyla tezahür olan doğanında ancak bu bilgi ve bilim sayesinde anlamlı hale geleceğini savunmaktadır. Modern dünyanın ortaya koyduğu bilgi ve bilim anlayışlarını seküler bulmakta doğanın gerçek anlamının bu anlayışla elde edilemeyeceğini savunmaktadır. Nasr'ın düşünce dünyasında bilgi ve bilim kavramlarına getirdiği açıklamalar tam olarak anlaşılmadan doğayı yorumlamak mümkün değildir. Bu sebeple, Tanrı ve doğa ilişkisinin mahiyetinin anlaşılabilmesi için, epistemik olarak bir çözümleme yapmanın gerekli olduğu düşüncesinden yola çıktık. Bu bölümde Nasr'ın bilgi ve bilime getirdiği anlamlar ve kullandığı bazı terminolojiyi açıklamaya çalıştık.

Üçüncü bölümde Nasr'ın Tanrı, metafizik, insan ve bu üç olguyla doğa arasında kurduğu, anlamlandırdığı ve merkeze aldığı ilişki anlatmaya çalıştık. Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tezahürü olan doğanın bugün gerçek anlamından tamamen kopuk bir anlamda ve değerlendirme içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla manevi anlamdan yoksun bırakılan doğaya artık materyalist bir gözle bakılmaktadır. Modern dünya doğayı salt bir madde olarak görmekte ve sonucu ne olursa olsun doğadan sonuna kadar faydalanma niyetinde bulunmaktadır. Bu düşünce birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu sorunların çözümü ancak doğanın asli mahiyetine dönüşü ile gerçekleşebilir. Bu sebeple üçüncü bölümde, doğanın gerçek anlamını ve kutsal ile olan ilişkisini anlatmaya çalıştık. Tanrı'nın bir tecellisi ve lütfu olan doğanın gerçek anlamını tekrar nasıl kazanabileceğini Nasr'ın fikirleri çerçevesinde yorumladık ve çözüm önerileri sunduk.

Bu çalışmanın hazırlanma aşamasında bana fedakârlıklarıyla doğrudan veya dolaylı destekte bulunanlara teşekkür ederim. Tezimin konusunun bulunma aşamasından itibaren akademik olarak beni sürekli destekleyen, fikir dünyası ile farklı bir bakış kazanmamı

sağlayan tez danışmanım Doç. Dr. Hasan ÖZALP'e tüm yardım ve desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Tez jürisi olarak yapıcı eleştirileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK'e ve Dr. Öğrt. Üyesi Abdullah PAKOĞLU'na, fikirleri ile çalışmamda maddi ve manevi desteğini her daim üzerimde hissettiğim Tahir GÜNAY'a teşekkür ederim. Her şeyden öte beni bugünlere getiren, hiçbir zaman haklarını ödeyemeyeceğim, eğitim hayatım sürecince benden hiçbir şeyi esirgemeyen, tüm fedakârlıkları ile benim her daim yanımda olan annem Hürmüz ÇİL ve babam Ömer ÇİL'e aynı zamanda desteklerini her daim hissettiğim kardeşlerime sonsuz şükranlarımı sunarım.

Özlem ÇİL



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara/ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Age.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
C	: cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev	: Çeviri
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed.	: Editör
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÖ	: Milattan Önce
MÜSBED	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
S	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	:Sayfa aralığı
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ter	: Tercüme
Vb.	: ve benzeri
YYÜSBED	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi



ÖZET

Modern dönem, dünya tarihi içerisinde kutsalı doğadan dışlayarak sekülerizm çağının oluşumunu simgelemektedir. Bilim devrimi ile başlayıp Aydınlanma dönemi ile devam eden süreç modernizmin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, beraberinde insanlık tarihinin ana belirleyicisi olan Tanrı inancının dışlanması ve Tanrının gönderdiği dinin yerini modern inançların alması ile sonuçlanmıştır. Modernizm beraberinde birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle birçok düşünür bu kavramın ortaya çıkardığı sorunların oluşturduğu bunalımlara ciddi eleştiriler yapmıştır ve yapmaya devam etmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın da içinde bulunduğu Gelenekselci Ekol, modern dünyanın eleştirmeni ve kadim medeniyetlerin savunucusu olmuştur.

Seyyid Hüseyin Nasr, günümüz dünyasında modernizm eleştirisini yapan Geleneksel ekolün önemli isimlerindendir. Bu çalışmada, İslam felsefecisi ve İslam bilim tarihçisi olan Nasr'ın Tanrı-doğa ilişkisi düşüncelerini hangi perspektifle ve nasıl ele aldığı ortaya koyulmuştur. Nasr'ın düşüncelerinin merkezini oluşturan bilgi, kutsal, modern ve bilim kavramalarına açıklık getirilmiştir. Nasr, kutsaldan kopuk bir dünyanın profan bir bilim meydana getirdiğini ve bu durumun Tanrı, doğa ve insan arasında büyük sorunlara sebep olduğunu dile getirmektedir. Modern dünyada bu sorunların giderilebilmesi ancak kutsal olana dönmek ile mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Hüseyin Nasr, Bilgi, Modern, Geleneksel, Kutsal, Modern bilim, Kutsal bilim Tanrı, Doğa, Metafizik, İnsan, İslam



ABSTRACT

The modern period symbolizes the formation of the age of secularism by excluding the holly from nature in world history. The beginning of the scientific revolution led to the emergence of enlightenment and modernism. This resulted with the exclusion of the belief in God, the main determinant of human history and modern beliefs replacing the religion sent by God. Modernism has raised many problems with it. For this reason, many thinkers have made severe criticisms to the crises caused by the problems caused by this concept and continue to do so. The Traditionalist School, which Seyyid Hüseyin Nasr belongs, has been a critic of the modern world and a defender of ancient civilizations.

Seyyid Hüseyin Nasr is one of the important names of the traditional school criticizing modernism in today’s world. In this study, the perspective and how Nasr, an Islamic philosopher and historian of Islamic science, dealt with the relationship between God and nature were examined. The concepts of knowledge, holly, modern and science, which form the center of Nasr’s thoughts, have been clarified.. Nasr states that a world detached from the holly creates a profane science, and this situation causes great problems between God, nature and man. The way to solve these problems in the modern world is possible by returning to the holly.

Keywords: Sayyid Hussein Nasr, Knowledge, Modern, Traditional, Holly, Modern science, Sacred science, God, Nature, Metaphysics, Human, Islam



GİRİŞ

Seyyid Hüseyin Nasr'ın, modern kavramına yaptığı eleştirilerin sebeplerinin merkezi konumunu oluşturan düşünce manevi anlamdadır. Çünkü kendisini modern olarak tanımlayan dünya artık kutsal duygusunu kaybetmiş olması nedeniyle kendisine ve doğaya da kutsaldan kopuk bir perspektifle bakmaktadır. Bu bakış açısı insanın yaşamsal alanda uygulamalarına yansımakta ve bu alanda büyük tahriplere sebep olmaktadır. Kutsal duygusunun kaybolması eşyanın da kutsallıktan koparılması demektir. Bu durum Tanrı'nın merkezi konumunu kaybetmesine neden olmuş, insanı merkeze alan bir hal almıştır. Bu sebeple yapılan her uygulama insanın en yüksek düzeyde haz duygusunu doyuma ulaştırma çabası içine girmesine sebep olmuştur. Bu duygu, insanı ilahi tecellinin bir yansıması olan doğaya karşı duygusuzca ve son zerresine kadar fayda sağlanabilecek bir alan olarak bakmasına sebep olmuştur.

İçinde yaşadığımız zaman içerisinde insan ile doğa arasında büyük problemler bulunmaktadır. Doğanın, Yaratıcı tarafından ona bahşedilen dengeyi kaybetmek üzere olduğu bir gerçektir. Nasr'ın sürekli olarak dile getirdiği gibi, Tanrı ve doğa, insan ile doğa hatta insanla insanın arasında var olan bir kriz bulunmaktadır. Bu krizin ortaya çıkardığı bunalımın sebeplerini ve çözüm yollarını fark etmek zorundayız. Karşımızda duran sorun artık göz ardı edilemeyecek boyutlara ulaşmış durumdadır. Bu bunalım manevi alandan insan hayatının tahrip edilişine, sosyal hayattan gündelik hayata, dünya kaynaklarının hesapsız tüketimine, bilim ve tekniğin hesapsız uygulamalarından ve son olarak içinde yaşadığımız tabiatın dengesinin bozulmasına kadar birçok alanda kendini göstermektedir. Doğa artık kendisinden hesapsız olarak fayda sağlanacak bir durumda değildir. Bugün var olan bu durumu birçok düşünür dile getirmesine rağmen, modern dünyanın içinden seslendikleri için sesleri cılız kalmıştır. Nasr'ın en önemli tarafı, bu konuda birçok insanı etkileyebilecek düşünceler ortaya koymasının yanında modern olarak adlandırılan dönemde İslam düşünürleri içerisinde, var olan krizi gür bir sesle ilk dile getiren isim olma şerefine layık olmasıdır. Nasr, bu durumun haklı gururunu yaşamakta ve bunu dile getirmektedir.

Modern Batı bilim dünyasının bugün geldiği düşünce ve inanç yapısı irdelendiğinde, modern dünyada oluşan Tanrıdan bağımsız bir evren düşüncesini oluşturan amiller daha anlaşılır olacaktır. Düşünce ve inanç yapılarının değişmesi zaman içerisinde ve belirli olaylar dahilinde olmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada Nasr'ın düşüncelerini kavrayabilmek için tarihsel olarak Tanrı-doğa ilişkisini ortaya koymak suretiyle bu değişimin nasıl meydana geldiğini anlamaya çalıştık. Tanrının doğada etkin ve yaratıcı gücünün, zamanla önce evrenin dışına itilerek pasif konuma geçmesini, daha sonra da varlığını evrende kaybetmesine giden süreci aktardık. Bu sebeple de düşünce tarihini literatürde yer aldığı zamansal şekliyle vermeye çalıştık. Nasr'ın düşünceleri incelendiğinde düşünce tarihine birçok düşünürden farklı bir gözle ve düşünce ile baktığını gördük.

Rönesans, Batı için doğa bilimleri ile ilgili zincirlerini kırıp ilerlemeye ve gelişmeye başladığı bir dönem olarak adlandırılırken Nasr, bu dönemi karanlık dönemin başlangıcı olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda, Batı dünyası için modern kavramının başlangıcı sayılan isimler, Nasr'da doğanın kutsallıktan ayrılmasının müsebbibidir. Düşünce tarihinde Galileo, Kepler ve Kopernik, Skolastik dönemin bitişinin temellerini sağlayan isimlerken; Nasr bu isimleri mekanizmin kurucu babaları olarak nitelemektedir. Bu isimlerden sonra modernizmin Batı dünyasında yayılarak ilerlediğini ve son halini aydınlanma çağı ile yaşadığını söyler. Hümanizmin doğuşu insanın asıl kimliğinden kopmasına sebep olurken; beraberinde getirmiş olduğu sekülerizm, evrenin manevi yapısını zedeleyerek, niteliği niceliğe indirgemiştir. Doğa gördüğümüz doğadır ve bu doğa, rasyonalizm ve pozitivizmin iddia ettiği şekliyle ancak fizik ve matematik dili ile konuşan bir makine halini almıştır. İlk kısımda Nasr'ın bu düşüncelerinden ziyade genel bir perspektifle düşünce tarihinin gelişimini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde, Nasr'ın kutsalın tezahürü olan doğayı okurken bilgi ve bilim kavramını modern dünyanın anladığı anlamın ötesinde bir değerlendirmesi yapması nedeniyle, bu kavramlara bakışını ve değerlendirmesini ayrıntılı bir çalışma içerisinde verdik. Nasr için bu kavramların, günümüz insanının anladığı terminolojiden çok farklı anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Nasr'ın da içinde bulunduğu Gelenekselci Ekol'un en çok üzerinde durdukları kavramlar ve anlamlar "bilgi" ve "bilim" olmuştur. Nasr'ın bilgi ve bilim kavramlarına yüklediği anlam ve

değer tam anlaşılmadan Tanrı-doğa arasında var olan ilişki de tam olarak anlaşılamayacaktır. Çünkü Nasr'ın düşünce dünyasının merkezi konumunda bulunan kutsal, her şeyin özünde bulunan, unutulmuş olsa bile yitip gitmeyen bir olgudur. Bilgi, bilim, insan ve doğa düşüncesinin merkezini "kutsal" anlayışı oluşturmaktadır. Bilgi kutsal olandan yansıdığı için kutsal bilgidir ve her şeye nüfuz eder. Kutsal bilginin ortaya koyduğu bilim kutsal bilimdir. Dolayısıyla tüm bu kavramlar ancak kutsal olan anlaşıldığında anlamlı hale gelmektedir. Bu sebeple epistemik olarak bu kavramları açıklamaya çalıştık. Bilimin ne olduğu sorusunun cevabını vererek Nasr'ın bahsettiği haliyle kutsal bilim ve modern bilim ayrımı yaptık. Özellikle modern Batı'nın modern bilimi merkeze nasıl aldığını ve merkezde bulunan bilim inancının nelere sebep verdiğini Nasr'ın düşünce dünyası çerçevesinde yorumlamaya çalıştık.

Çalışmamızın son bölümünde Nasr'ın kutsal anlayışının kaynağı ve konusu olan Tanrı ve bu kaynaktan gelen insan ve doğa ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ele almaya çalıştık. Tanrı konusu içerisinde bir gerçeklik olan metafizik konusunu ve doğa ile olan ilişkisini açıkladık. Nasr'ın fikir dünyasında Tanrı, metafizik, insan ve doğaya bakış açısı, bu konuların anlamları ve özellikleri açıklanmadan aralarındaki ilişki anlaşılamaz. Bu sebeple Tanrı'nın özellikleri, metafiziksel oluşumlar, insanın kim olduğu ve mahiyeti, doğanın kutsal tarafı anlaşılması gereken kısımlardır. Bu kısımlar anlaşıldığında bilim devrimi olarak adlandırılan, Altın çağ şeklinde nitelenen dönemin, aslında doğanın ve insanın özünü, kutsallığını ve mahiyetini kaybetmeye sebep olduğunun farkına varılacaktır. Bu kayıp, insanın ve doğanın yok olması pahasına devam etmekte ve kalıplaşmış bir düşünce olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada modern dünyanın doğaya kutsaldan yoksun bir şekilde yüklediği anlamın sonuçlarının büyük bir ekolojik krize nasıl sebep olduğunu ve bu krizin nasıl aşılması gerektiğinin çözüm yollarını sunduk. Modern dönem insanının hayatında ve düşüncesinde neredeyse artık yer almayan Tanrı, evrende ve metafiziksel anlamda olması gerektiği konumuna kavuştuğunda doğanın ve insanın gerçek anlamına ve asıl kimliğine kavuşacağı, bugün var olan bunalımının ortaya çıkardığı krizin ancak Kutsalın yeniden keşfi ile son bulacağı sonucuna vardık.

A. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Hayatı ve Entelektüel Kişiliği

A1. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Hayatı

Seyyid Hüseyin Nasr 1933'te Tahran'da doğdu. Babası Seyyid Veliyullah, genç yaşta Tahran'a gelmiş, aileden tevarüs ettiği tıp ilminin yanı sıra İslami ilimler ve Farsça konusunda da eğitim almıştır. Felsefe ve edebiyata büyük alaka duyan Seyyid Veliyullah, saray hekimliğine kadar yükseldikten sonra İran eğitim sisteminin başına geçer. Öğretmen kolejinde rektörlük ve Tahran Üniversitesinin bazı fakültelerinde dekanlık yapar. Bu arada 1906 parlamentosunda Tahran'ı temsil eder, anayasa çalışmalarına katılır ve siyasetten çekilir. Seyyid Veliyullah *"Daniş ve Ahlak"* (Bilgi ve Ahlak) kitabının da müellifidir.[1] Annesi Eşref'in ailesi ise İran'da önemli bir Şii uleması olan Tebatai'lerden gelmektedir. Annesinin büyükbabası Şii Alim Şeyh Fadlullah Nuri, 1906 devrimi karşıtı faaliyetleri nedeniyle idam edilmiştir.[2] Babası hakim olan Eşref, zamanın tek kız enstitüsünden mezun olarak İran'ın ilk modern eğitimli kadınları arasında yer almıştır.[3]

Babasının entelektüel çevresi nedeniyle oldukça renkli bir çocukluk geçiren Seyyid Hüseyin Nasr; Firdevsi, Nizami, Sadi, Mevlana ve Hafız gibi isimlerle çok küçük yaşlardan itibaren tanışmıştır. Bu arada ilk dini bilgilerini de annesinden alan Seyyid Hüseyin Nasr'ın hayatı, babasının geçirdiği kazayla tamamen değişir. Geçirdiği bisiklet kazasından dolayı leğen kemiği kırılan Seyyid Veliyullah yatalak hale gelir ve İkinci Dünya Savaşı sebebiyle Avrupa'da tedavi imkanı da bulamaz.[4] Seyyid Hüseyin Nasr, ailesinin kararıyla eğitimini tamamlamak üzere 1945 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne gider. New Jersey eyaletinde, Hightstown Pedie School da eğitimine başlar ve kısa bir süre sonra da babası İran'da vefat eder.[5]

Seyyid Hüseyin Nasr, en başarılı öğrencilerin aldığı "Wyclifte Şeref" ödülünü kazanarak 1950 yılında mezun oldu. Aynı yıl The Massachusetts Institute of

[1] Seyyid Hüseyin Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, Çev.: Harun Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 10
[2] Nasr, *age.*, s. 11
[3] *Age.*, s. 12
[4] *Age.*, s. 16
[5] *Age.*, s. 20

Technology'ye burslu olarak kabul edildi ve Boston'a taşındı.[6] M.I.T'in fizik bölümünden mezun oldu. Bu arada ileri düzey matematik üzerine de çalışan Nasr, İtalyan felsefeci ve bilim tarihçisi "Giorgio Santillana" nın derslerine de devam ederek bilim ve felsefe çalıştı. Bitirme tezi için Harward'a geçen ve tezini jeoloji ve jeofizik alanında tamamlayan Nasr, kristolografi ve oşinografi alanında çalışmalar da yürüttü.[7] Giorgio Santillana'dan ve dersinden çok etkilenen Nasr, bilim tarihi bölümüne transfer oldu ve burada ülkemizin ünlü bilim tarihçilerinden Aydın Sayılı ile ortak dersler aldı.[8] "*İslamic Conception of Natura*" yı (İslamiyet'in Tabiat Anlayışı) tez konusu olarak seçti. 1953 yılından itibaren Harward'da Richard N. Frye'nın asistanı olarak ders vermeye başladı.[9] Tezini "*Conceptions of Nature in İslamic Thought*" (İslam Düşüncesinde Tabiata Dair Görüşler) ismiyle tamamladı.[10] Bu arada bir çalışma kapsamında İslam bilim tarihi ile ilgili ilk kitabı "*Science and Civilization*" in (İslam'da Bilim ve Medeniyet) ismiyle basıldı.[11]

Harward'dan yardımcı profesörlük teklifi almasına rağmen İran'a dönmeye karar veren Nasr, 1958 yılı sonbaharında Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümüne yardımcı profesör olarak görevlendirildi. Bu arada soylu bir ailenin kızı olan, eğitimini Amerika ve İngiltere'de tamamlayan Suzan Danişverî ile evlendi. Bu evlilikten, Seyyid Veli Rıza ile Leyli adında iki çocuğu oldu.[12]

1958'den 1979 İran Devrimi'ne kadar yoğun bir tempoda çalışan Nasr seminerler, konferansalar, televizyon programları yürütmekle birlikte pek çok akademik kurulda da görev aldı. Ağırlıklı olarak Farsça ve İngilizce, bazen de Arapça ve Fransızca pek çok makale ve kitap kaleme aldı. Bir ara Beyrut Amerikan Üniversitesinde çalıştı, Chicago Üniversitesinde dersler verdi.[13]

Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesinde yöneticilik, aynı üniversitede dekanlık (1968-1972) ve rektör yardımcılığı görevlerinde bulundu. 1972 yılında Aryamehr Bilim ve Teknik Üniversitesi rektörlüğüne atandı ve 1975 yılında

---

[6] *Age.*, s. 23
[7] *Age.*, s. 32
[8] *Age.*, s. 34
[9] *Age.*, s. 37
[10] *Age.*, s. 43
[11] *Age.*, s. 43
[12] *Age.*, s. 45
[13] *Age.*, s. 50

hastalanıncaya kadar rektörlük görevini yürüttü.[14] 1973 yılında *İmperial İranian Academy of Philosphy*'ye üye seçildi. Daha sonra başkanlığına getirildiği akademide seminer, konferans, doktora seviyesinde öğrenci yetiştirme, dergi ve kitap çalışmalarını yürüttü. Akademi çalışmaları uluslararası nitelik kazanınca 10 yıllığına *Fedaration İnternational des Societes Philosophiques*'in yönetim komitesine seçildi.[15] Bu çalışmalarının yanı sıra İran, Pakistan ve Türkiye tarafından oluşturulan *Regional Council for Development* isimli Büyük Kültür Enstitüsü'nün de başkanlığını yaptı. Zeki Velidi Togan, Ahmet Ateş, Tahsin Yazıcı, Aydın Sayılı, Abdülbaki Gölpınarlı, Nuri Arlasez gibi Türk bilim insanları ile tanıştı ve sık sık Türkiye'ye seyahat etti.[16]

Seyyid Hüseyin Nasr'ın Amerika Birleşik Devletleri'ne ikinci yerleşmesi de tıpkı ilk seyahati gibi yine bir zorunluluktan kaynaklandı. Tokyo'da açılan İran sanatları sergisinde ülkesini temsil etmek amacıyla Londra'da bulunurken İran Devrimi'nin başladığı haberini alarak beklemeye başladı. Şubat ayında devrim tamamlandığında evi yağmalanmış, kütüphanesine ve tüm ilmi çalışmalarına el konulmuş, bütün kişisel eşyaları ortadan kaldırılmıştı.[17] Bir süre Londra'da kaldıktan sonra Utah Üniversitesi Ortadoğu Merkezi'nde işe başladı. (Mart 1979) Daha sonra Temple Üniversitesinin teklifini kabul etti ve Philadelphia'ya yerleşti. Bu arada daha önce hazırlıklarını yaptığı ama İran devrimi nedeniyle bütün bilgilerini ve notlarını kaybettiği, Edinburgh Üniversitesinin düzenlemiş olduğu *Gifford* konferansının hazırlıklarını yeniden tamamlayarak toplam on konferanstan oluşan çalışmasını tebliğ olarak sundu ve kitap olarak bastırdı.[18] İskoçya'nın Glasgow kentinde düzenlenen bu konferanslar bir düşünür için büyük bir onur olarak görülmektedir. Yine 1982 yılında Hermetizm ve Ezeli Hikmet / Felsefe Bölümlerini beraber açtıkları Huston Smith'in teklifi üzerine, Ewer Cousins'in editörlüğünde çıkacak *Encylopedia of World Spirituality* (Dünya Maneviyat Ansiklopedisi) projesinde çalıştı. 27 ciltten oluşan ansiklopedinin iki ciltlik İslam bölümünün editörlüğünü üstlendi.[19] 1984

---

[14] *Age.*, s. 52
[15] *Age.*, s. 73
[16] *Age.*, s. 73
[17] *Age.*, s. 93
[18] *Age.*, s. 99; Kitabın adı "Knowladge and Sacred" (Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz yayıncılık, İstanbul 2012 ismiyle Türkiye'de basıldı.)
[19] *Age.*, s. 100

yılında George Washington Üniversitesi İslam kürsüsüne hoca olarak tayin edildi. O tarihten beri çalışmalarını George Washington Üniversitesinde sürdüren Nasr, felsefe, bilim tarihi, sanat, müzik, mimari, çevre ve daha birçok alanda sayısız makaleler yazdı. Onlarca ülkede sayısız seminerler ve konferanslar verdi. İlerlemiş yaşına rağmen üretmeye ve talebe yetiştirmeye ilk günkü heyecanla devam ediyor.

Nasr bugüne kadar birçok önemli eser neşretmiştir. Aynı zamanda Nasr birçok eserin de neşredilmesi projelerine farklı çalışmalarla doğrudan katkıda bulunmuştur. "Ebedi Hikmetin Peşinde" isimli otobiyografik eserinde yer alan ve Türkçeye çevrilmiş kendi eserleri şunlardır. Çalışmamızda Nasr'ın faydalandığımız eserlerinin basım tarihleri aşağıda belirttiğimiz tarihlerle değişiklik göstermektedir. Kaynakça bölümünde faydalandığımız eserleri ayrıntılı olarak vermeye çalıştık.

1. *Batı Felsefeleri ve İslam*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985.

2. *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayınları, İstanbul 1999.

3. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

4. *Ebedi Hikmetin Peşinde*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.(otobiyografi)

5. *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar*, Akabe Yayınları, İstanbul 1989.

6. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, İz Yayınları, İstanbul 1995.

7. *İnsan ve Tabiat*, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982.

8. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

9. *İslam'da Düşünce ve Hayat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

10. *İslam İdealler ve Gerçekler*, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

11. *İslam ve İlim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

12. *İslam'ın Kalbi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.

13. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985. (Doktora Tezi)

14. *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

15. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

16. *Kutsalın Peşinde*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995. (Katherine O'Brien'la birlikte, editör olarak)

17. *Makaleler I,* İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

18. *Makaleler II,* İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

19. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

20. *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

21. *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

22. *Tabiat Düzeni ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

23. *Tasavvufî Makaleler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

24. *Üç Müslüman Bilge,* İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

25. *Yol Şiirleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003

A2. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Entelektüel Kişiliği

A2.1. Felsefeci Olarak Nasr

Hem yaşadığı coğrafya ve zaman hem de ailesi ve çevresi bakımından pek çok insana nasip olmayacak bir hayat süren Seyyid Hüseyin Nasr'ın eğitim süreci de bir o kadar ilginç ve nev'i şahsına münhasırdır. Nihayetinde Tahran'da doğan ama liseden itibaren bütün eğitim hayatını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamlayan bir gençtir. Pozitif bilimin en görünür alanı olan fizik eğitimini tamamladıktan sonra, İslam'ın geleneksel yorumunu hayatının merkezine koymuş bir Müslüman olarak Nasr'ın, bilimden bilim tarihine, Batı felsefesinden İslam felsefesine olan yolculuğunun ipuçlarını geleneksel Fars eğitimi aldığı, Hafız'dan, Sadi'den, Mevlana'dan şiirler ezberlediği baba ocağında aramak çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Felsefeye olan ilgisinin entelektüel bir çabaya dönüşmesi (kendi ifadesi ile) M.I.T'de Bertrand Russell konferansına katılması ile başlamıştır.[20] Daha sonraki

[20] Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 32

araştırmaları Emile Meyersen ve Henri Poincare gibi felsefecilerin tartışmalarına götürmüşse de bu alandaki en önemli durağı ve en güçlü motivasyon kaynağı Giorgio Santillana olmuştur. M.I.T'de Batı medeniyetinin bütün temellerini sorgulayan küçük bir grubun aktif bir üyesi olan Nasr, Giorgio Santillane vesilesi ile Rene Guenon'un yazıları ile tanıştı. "Entelektüel hayatımın dönüm noktası" dediği[21] Rene Guenon aracılığı ile Doğu ve özellikle Hint felsefesi ile ilgilenmeye başlayan Nasr; S. Aurobindo, S. Radha Kishan, S. Dasguptsa ile tanıştı. Akabinde Ananda K. Coomaraswamy'nin yazıları ile Hegel, Descartes ve Kant başta olmak üzere Yakın Avrupa felsefesini tanıdı. Etienne Gilson sayesinde Aristoteles metafiziği, Pisagorcu felsefe, Platonik diyaloglar ve Plotinus'un Enneadlarını okudu.[22] Coomaraswamy'nin kütüphanesini kullanma müsaadesi alan Nasr, burada yapmış olduğu tetkikler ve çalışmalar sayesinde Tradional akımının[23] başlıca temsilcilerinden birisi haline gelmiştir. Böylece perennial felsefe ya da sophia, ya da bütün isimleri ile Ezeli Felsefe, Kadim Felsefe, Aşkın Felsefe, Kalıcı Felsefe, İslam dünyasında ifade edildiği üzere el-Hikmet'ül Halide veya Ezeli Hikmet Rene Guenon'dan, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings ve Ananda Coomaraswamy gibi büyük isimlerin yer aldığı ekolün bir parçası oldu.[24] Hayatının kalan döneminde bütün arayışı, yönelişi, kavrayışı, açıklama çabası - sophia perennis- olmuştur. Bu arayışın en büyük meyvesi bütün görüş, düşünce ve açıklamalarına havi "*Bilgi ve Kutsal*" kitabıdır. "Bendeki bu değişim sembolik açıdan, ayne'l-yakin'den hakke'l-yakine uzanan sembolik bir yolculuk olarak da düşünülebilir; *"Ateşin teorik bilgisinin kazanımından, ateşi görmeye, ateş tarafından yakılıp yok edilmeye dek uzanan yaşam eğrimi karakterize eden bir yolculuktu bu"*

[21] Nasr, *Ebedi Hikmet'in Peşinde*, s. 26
[22] Nasr, *age.*, s. 26
[23] Gelenekselcilik; modern dünyanın tabiatını ve mahiyetini çok iyi bildiğini iddia eden, maneviyatı yeniden canlandırmaya çalışan, modern ideolojilerin ve akımların yarattığı problemlere İslam Metafiziği'nden çözümler arayan ve insanı asıl varlık gerçekliğine döndürme iddiasında bulunan grubun başlattığı akımdır. "…geleneksel bir İslami kavram olan iç dirilişi (tecdid) savunurken, İslam"ın tamamına sonradan eklenen bir fikir olan dış reformu (ıslah) reddeder. …Bu kişiler bir hareket oluşturmamaktadırlar, çünkü işlevleri aksiyondan ziyade bilgi ve varlıkla ilgilidir." Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 102-103.

[24] Nasr, *Ebedi Hikmet'in Peşinde*, s. 28

şeklinde ifade etmektedir.[25] Bu gelişme onun bütün fikri çalışmasının entelektüel karşılığı olmuştur.

Şark ve Garb'a dair bütün felsefi ekollere uğrayan bu yolculuk, Nasr'ı İslam'ın en geleneksel yorumu olan tasavvufa taşıdı. Halidî felsefe ve geleneksel metafiziğin ışığına sahip Nasr, Wolfson'dan Filo, kilise babaları ve Spinoza üzerine ders alıp, Hamilton Alexander Rosskeen Gip'ten aldığı derslerle doktorasını tamamlarken, yazlarını Fas'ta geçirdiği 1958 tarihinde Şazeliye tarikatının Alaviyye koluna intisap etti.[26]

Nasr'ın yaşamında en önemli felsefi ilgilerinden birisi de çevre konusunda duyarlılığı ve bu konuda yaptığı çalışmalardır. Nasr'ın tabiata olan ilgisi ve sevgisi henüz çocuk yaşlarında gelişmiş ve artarak devam etmiştir. Demavend Dağı'nın eteklerinde veya Sierra Nevada'da, Grant Kanyon'da ya da Yellow Stone'da, Fas çöllerinde veya Walden Gölü'nde uzun yürüyüşlerle ve tefekkür ile geçen zamanlar, Nasr'ın geleneksel doğa felsefesi ve kozmolojiye karşı ilgisinin artmasına sebep olmuştur. Nasr'a göre çevresel sorunların tek kaynağı kötü mühendislik ve yanlış ekonomik planlar değildir. Tabiata karşı düşmanca tavırlar ve yaklaşımların ekolojik faciaya yol açmasının altında yatan asıl sebep, Batı'nın içinde bulunduğu manevi krizdir. Batı medeniyetinin büyük manevi krizi olmadan, ekolojik krizine varılamayacağı için öncelikli olarak Batının içinde bulunduğu manevi krizden kurtulması gerekmektedir. Batı, dünya çapında bir medeniyet olması hasebiyle tüm dünyayı tahrip etmektedir. Batılı insan, tabiatın kötü hâkimi olarak kendini gösterir.[27]

Seyyid Hüseyin Nasr, İran'a döndükten sonra Tahran Üniversitesi'ne tarih profesörü olarak atanmasına rağmen, Aristoteles ve Platon başta olmak üzere öğrencilerine felsefi metinler okutmuştur. Mantıksal pozitivizm ve analitik felsefenin öğretildiği mevcut Alman ve Anglo-Amerikan düşünce sistemleri sonrasında Hint felsefesi öğreten, karşılaştırmalı İslam, Yunan, Batı düşüncesi seminerleri veren Nasr, bu dersleri üniversiteye yayarak Henri Corbin ile çalışmaya başladı.[28] Bu arada kraliyet ailesinin desteğini de alarak Seyyid Muhammed Kazım Assar, Zu'l Mecd

---

[25] Nasr, *age.*, s. 29; Aşk odu evvel düşer maşuk'a andan aşık'a / Şem'i görki yanmadan yandırmadı pervaneyi. (Fuzuli; Türkçe Divan), Tasavvufun en somut halini Nasr'da simgeleşmesidir.
[26] *Age.*, s. 40
[27] Nasr, *Söyleşiler*, s. 59
[28] Nasr, *Ebedi Hikmet'in Peşinde*, ss. 55-56

Tabatai ve Seyyid Ebul Hasan Kazvini başta olmak üzere bir çok üniversite hocası, şeyh ve alim ile geleneksel felsefe çalışmıştır.

İbn-i Sina, İbn-i Tufeyl, Sühreverdi, İbn-i Arabi ve Molla Sadra gibi İslam filozoflarının klasik eserlerinin Kazım Assar tarafından okutulduğu medresedeki derslere katılan Nasr, özellikle Molla Sadra ve O'nun *"Dört Sefer"* adlı eserinden çok etkilenmiş ve İran'daki felsefi aydınlanmanın en önemli unsurlarından birisi olarak görmüştür. Aynı şekilde Zu'l-Mecd Tabatai ve Seyyid Ebu'l Hasan Kazvini ile İran'da kaldığı 20 yıl boyunca hem geleneksel felsefe ile uğraşmış hem de bu konuda gerekli akademik ortamı sağlamak için çaba sarf etmiştir. Bu dönemde, İranlı olmayan, fakat İran'la çok yakın felsefi ilişkilerinin bulunduğu Henri Corbin ve Toshihiko Izutsu ile de yakın çalışmaya devam eden Nasr, özellikle Corbin ile geliştirdiği dostluğunu vefatına kadar devam ettirmiştir. Bu arada *Histoire de la Philosophie Islamigue* gibi bazı çalışmaların yanı sıra Platonculuk, Hermescilik gibi konularda da beraber çalışma yürütmüşlerdir. Izutsu ile Molla Sadra üzerine verdiği konferansta tanışan ve ilişkilerini bir daha koparmayan Nasr, özellikle Zen Budizm ile ilgili eserini yazdıktan sonra Izutsu ile birlikte Çinceden İngilizceye ve İngilizceden Farsçaya tercümeler yapmaya başlamış ve daha sonra Budist estetiği üzerine çalışmışlardır.[29]

Nasr'ın, İran'da felsefe alanında elde etmiş olduğu en büyük başarı *Encümen-i Şahenşahi-i Felsefe-i İran*'ın (İran İmparatorluk Felsefe Akademisi) kurulmasına öncülük etmesidir. 1974 yılında faaliyetlerine başlayan akademinin ilk öğretim üyesi kadrosunda Corbin, Izutsu, Chittick gibi yabancı hocaların yanı sıra Şahabi, Müslih ve Ha'iri gibi İran'nın akademisyenleri de bulunuyordu. İran devrimi nedeniyle akademide sadece beş yıl çalışan Nasr, bu süre zarfında onlarca makale, seminer, konferans, tercüme ve telif eserinin yayınlanmasına vesile olmuştur. Kendi ifadesi ile İran'da yaptığı en iyi şey akademiyi kurmaktır.[30] İran'da bulunduğu sürece başta Pakistan, Türkiye, Fas, Lübnan İslam ülkelerinin yanı sıra Japonya, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, İsviçre gibi pek çok Batı ülkesinde çeşitli vesileler ile misafir öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Ayrıca birçok çalışma grubunda, konferans,

[29] Nasr, *age.*, ss. 66-69
[30] *Age.*, s. 73

seminer, tebliğ sunma gibi pek çok akademik faaliyetin içerisinde yer almış ve onlarca eserin editoryel çalışmasına da katkı sağlamıştır.

Devrim sonrası akademik hayatına Amerika'da devam eden Nasr, bu dönemde "İslam felsefecisi" kimliği ile tanınmaktadır. Din felsefesi alanındaki çalışmalarını azaltmış olmasına rağmen bir taraftan Hermetizm ile Ezeli Hikmet üzerine çalışmaya devam ederken diğer taraftan da Dünya Maneviyat Ansiklopedisi çalışmalarını sürdürmüştür. 1984 yılında George Washington Üniversitesine geçerek üniversitenin felsefe bölümüyle ortak çalışmalar yürütmüş, bu arada özellikle yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile ilgilenerek Malezya'dan Zailan Moris, Türkiye'den İbrahim Kalın, Mısır'dan Velid el-Ensari gibi öğrencileri yetiştirmiştir. Daha sonra Temple Üniversitesine geçerek burada da karşılaştırmalı Din felsefesi çalışmalarını sürdürmüş ve bütün bu çalışmalar arasında iki büyük eserini kaleme almıştır "*İslam'da Düşünce ve Hayat*" ile "*Bilgi ve Kutsal*".[31] Akademik hayatın bütün alanlarında ve yoğun bir tempoda çalışmalarına devam eden Nasr, günümüze kadar yetiştirdiği öğrenciler, yayımladığı kitaplar ve katkıda bulunduğu çalışmalar ile İslam ve Batı dünyasının saygı duyduğu, çalışmalarını merak ve heyecanla bekledikleri felsefeci kimliği kazanmıştır.

A2.2. İslam Bilim Felsefecisi Olarak Nasr

Seyyid Hüseyin Nasr, akademik dünyaya dahil olmadan önce bile içinde bulunduğu entelektüel camia ve çevrelenmiş olduğu irfan dünyası içerisinde karakterini şekillendirirken temelde bir bilim insanı olması hasebiyle bilim tarihinden uzak kalması düşünülemeyecek kadar münevverdir. Kendisini bilim tarihi, doğu ve felsefesi alanında çalışması için yönlendiren hocaları Rene Guenon ve Frithjof Schuon gibi pek çok alanda yetkin ve kalem oynatan hocalarının ilgi alanları ve merakını da tevarüs etmiş olması çok da şaşılacak bir durum değildir. Nitekim Nasr, "*İslam Düşüncesinde Tabiata Dair Görüşler*" adlı tezini tamamladıktan sonra Santillana'nın kendisine verdiği görevler çerçevesinde Orta Çağ bilimi hakkında çalışmalar yaptı.[32]

---

[31] *Age.*, s. 99
[32] *Age.*, s. 43

1958 yılında İran'a dönünceye kadar bu alanda çalışmalarını sürdüren Nasr, Tahran Üniversitesi'ne tarih profesörü atanmasına rağmen onun özellikle bu dönemde bilim tarihi çalışmalarını felsefe çalışmalrıyla yürüttüğünü görüyoruz. Özellikle Frankfurt Okulu gibi bazı düşünce okulları üzerine ders vermek üzere Ahmed Fardidi'yi görevlendiren Nasr, beşeri bilimler sahasında ülkedeki bütün resmi ve akademik topluluklara üye olarak 16 yıl boyunca İran içinde ve dışında pek çok seminer, konferans organize etmiştir.[33] Nasr'ın *"Üç Müslüman Bilge"* kitabı, onun bu alandaki çalışmalarının en müşahhas örneklerinden bir tanesidir. Nitekim devrimden sonraki akademik faaliyetlerinde, özellikle (tercüme faaliyetleri ve seyahatler) İslam bilimcisi kimliği ile çalışmalar yürütmesi ve bu arada çevre, müzik, bilimsel gelişmeler gibi farklı alanda da yeni çalışma alanları oluşturması, İran'da kaldığı dönemin temayüz eden faaliyetleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nasr'ın, geleneksel İslam felsefesi ve felsefecileri ile olan ilişkileri onun İslam bilimleri tarihinde nadir bulunan pek çok kaynağa ulaşmasını ve yeniden yorumlamasını sağlamıştır. Bu durum İbn-i Sina ve İbn-i Tufeyl gibi fizikçiler, İbn-i Rüşd ve Mir Damad gibi hukukçular ya da Tusi gibi bilginlerin hayatları, çalışmaları ve düşünceleri üzerine çalışma fırsatı sağlamıştır. Onun akademik titizlikle yapmış olduğu çalışmalar, Uzak Doğu felsefesi ve bilimi, Hint felsefesi ve bilimi, Batı felsefesi ve bilimi alanlarında da aynı hassasiyeti göstererek tarihte örneğine çok az rastladığımız entelektüel bir birikim sağlamıştır. Doğudaki geleneksel bilimlerin farklı disiplinler olarak algılanmaması, Nasr'ın ileri sürdüğü görüşleri desteklemesi açısından önemli bir veri sağlamasına rağmen, Nasr'ın İslam felsefecisi -İslam Bilimcisi- kimliğini ayırmayı da zorlaştırmaktadır. Birbiri içerisine geçen bu iki disiplin arasında hakim ton, onun düşünür ve felsefeci kimliği olması nedeniyle, İslam Bilimcisi Nasr başlığı ancak ve sadece tamamlayıcı bir enstrüman olmaktan öteye gitmemektedir.

[33] *Age.*, s. 47



I.BÖLÜM

1.TARİHTE TANRI- DOĞA İLŞKİSİ

1.1. Rönesans Öncesi Tanrı ve Doğa İlişkisi

1.1.1 Antik Dönemde Tanrı ve Doğa Anlayışı

Tanrı-doğa ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyetini anlamak için geçmişten günümüze kadar var olan felsefi düşüncelere değinmek gerekiyor. Çünkü insanoğlu İlk Çağ'dan bugüne kadar evren ve evrenin oluşumunu sağlayan temel unsurun ne olduğu üzerine farklı düşünceler ortaya koyarak bugün doğa ile ilgili var olan bilgimizin oluşmasını sağlamıştır. Felsefenin başlangıcı sayılan Antik Çağ'da, Yunan felsefesinde düşünürler tarafından doğa ile ilgili temel birtakım çerçevelerin oluşturulduğu görülür. İçinde yaşadığımız dünya, duyularımızın algıladığı ve gözle görülür biçimde sürekli bir değişim içindedir. Antik Çağ düşünürleri, gördüğümüz çokluğun ve çeşitliliğin arkasında değişmez olarak kalan, kendisi yaratılmamış ve yok olmayacak, sürekli ve kalıcı olan "varlık" ın ne olduğu sorusuna cevap aramışlardır.[34] Antik Çağ düşünürleri, her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz olarak, zaman içerisinde başlangıcı ve sonu olmayan ezeli-ebedi, yaratılmamış, yok edilemez, hep var olacak olan anlamında "arkhe" terimini kullanmışlardır.[35] Aynı zamanda bu düşünürler, gördüğümüz çokluk ve çeşitliliğin, değişmez olan olarak adlandırdığımız, her şeyin kökü olarak adlandırdığımız arkhe'den nasıl ortaya çıktığı sorusunun yanıtını bulmaya da çalışmışlardır. Yunanlı düşünürlerin, doğa konusunda belirleyici olan çerçeveyi yansıtan en temel sorularından biri de "Evrenin yapısı nasıldır?" sorusudur. Doğa filozofu olarak adlandırılan ilk filozoflarda görülen temel sorular bunlardır.[36] Evrenin yapısı, varlığa gelişi, sebepleri ve ilk töz ile olan ilişkisi felsefenin başlangıcından itibaren Tanrı-doğa ilişkisinin başlıca konularından olmuştur.

---

[34] William Keith Chambers Guthrie, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Çev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1999, s. 30
[35] Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999, s.77
[36] Cengiz Çakmak," Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları",(Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 02,* İnsan Yayınları, İstanbul, s. 51

Doğanın arkhesi hakkında ilk açıklamayı ortaya koyan, İyonya Okulunun ilk temsilcisi, Miletli filozof Thales'dir (MÖ 624-546). Thales, her şeyin başı, kökü ve ilkesi olarak "su"yu kabul etmiştir. Her şeyin sudan meydana geldiğini ve tekrar ona döndüğünü, Dünya'nın tıpkı sudaki kütük gibi bu sonsuz okyanusta yüzdüğünü düşünerek evrenin arkhesi'nin su olduğunu iddia etmiştir.[37] Thales, suyun evrensel temel olup, öteki cisimlerin bunun değişmelerinden meydana geldiklerini, suyun her yandan Dünya'yı kuşattığını ve ihtiyacı olan besleyici elemanları hiç durmadan sudan aldığını dile getirir.[38] Thales'e göre, her şey tanrılarla doludur ve tanrı anlamında kullandığı kelime "Daimon" dır. Daimon, Antik Yunancada kısmen "Tanrı" anlamına gelse de aynı zamanda "tin" anlamını da taşıyan bir kelimedir.[39] Thales, evrenin oluşmasını bilimsel yönden açıklayan ve maddeyi eşyanın ilk ilkesi olarak kabul eden, ilk filozoftur. Maddenin dışında onu harekete geçiren bir güç olduğunu düşünmemiştir. Doğrudan maddenin canlı ve ruh sahibi olduğunu düşünmüştür.[40]

Arkhe sorunu üzerinde duran Thales'in bir kuşak sonrası, öğrencisi ve hemşerisi olan filozof Anaximandros'tur (MÖ 610-547). Anaximandros'a göre, ilk maddenin sonsuz yaratmasında, sonsuz, tükenmez olması gerekir. Bu sonsuz ilk madde "Apeiron" dur.[41] Bu ilk ilke ölümsüz, bozulmayan ve yaratılmamıştır. Var olan her şey, varlığını bu prensipten alır ve diğer bütün varlıklar ondan ayrılma yoluyla çıkmıştır. Bu, hayatın döngüsünün devam etmesi ve yeni varlıklara geçmesi için, her şeyin belirlenen zamanda, ondan aldığı hayat ve ona geri dönme şeklinde olur.[42]

Anaximandros ilk ilkeyi, duyularla kavranabilen bir unsurdan çıkarıp bir töze dönüştürmüştür. Kendisinden sonra gelen ve doğa filozofu kabul ettiğimiz Anaksimenes (MÖ 585-525) ise tekrar ilk ilkeyi bir maddeye dönüştürmüş, bu ilk ilkenin birlikli ve sonsuz olması gerektiğini söyleyerek, bu ilk ilkeyi "hava" olarak

---

[37] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1.cilt Antik felsefe,* Ter.: Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 27
[38] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 12
[39] Cengiz Çakmak," Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları", s. 59
[40] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi,* Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz yayınları, İstanbul 2004, s. 39
[41] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, s. 21
[42] Weber, *Felsefe Tarihi,* s. 13

düşünmüştür.[43] Hava, doğadaki bütün değişimlerin kaynağı olan arkhe ve değişmenin ardında var olan değişmeyendir.[44] Havanın dönüşümlerinden meydana gelen unsurların evrenin varlığını oluşturan maddeler olduğunu ve havanın soğuyup yoğunlaşarak suya dönüştüğünü ve daha fazla soğuyarak da buzun ve toprağın ortaya çıktığını öne sürmüştür.[45] Hava, evrenin oluşmasından ve değişmesinden sorumlu temel ilke halini almıştır.

Antik Çağ Yunan felsefesinin teolojik, bilimsel ve felsefi görüşleriyle seçkinleşen ikinci okulu Pythagorasçılar'dır. Aslında bu okulun amacı insanlara evren hakkında bilgi vermekten ziyade insanları doğum ve ölüm çarkının dışına çıkararak onları arındırmaya çalışmaktır. Pythagorasçılar bir sayı metafiziği geliştirerek sayıları varlığın ilkeleri yapmışlardır. Pythagorasçılar, evrenin varlığı ve evrende var olan ilişkileri sayılar aracılığıyla ortaya koymaktan ziyade evrenin bir anlamda sayı olduğunu öne sürmüşlerdir.[46] Pythagorasçılar'ın dikkatini çeken şey, maddede maddî olmayandır. Doğaya egemen olan düzendir. Evren, canlı ezeli-ebedi ve tanrısal bir varlıktır. Karşıtlıklarındaki birlik, uygunluk, ahenktir. Her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Her varlığın gösterdiği bir sayı vardır ve bilimin son amacı, her varlığın karşılığı olan sayıyı bulmaktır. Sayıların ve varlıkların sonsuz dizisi "bir" den çıkar. Şayet sayı eşyanın özü ise, sayının özü de "bir"dir.[47] Pythagorasçılar'ın en üst düzeyde canlı evren modeli ortaya koydukları görülmektedir.

Bu sürece kadar olan felsefi düşünceler, daha çok varlık sorununa yönelmiş; oluş kısmına değinmemişlerdir. Bu felsefi düşüncelerin evreni canlı bir evrendir. Evrenin değişme olgusu içerisinde olduğunu güçlü bir şekilde ele alan Herakleitos (MÖ 540-480), her şeyin bir akış içinde olduğu teziyle ün kazanmıştır. Herakleitos, ana madde olarak "ateş"i kabul eder ve tüm evrenin ateşten meydana geldiğini, sonunda yine ateşe dönüşeceğini söyler. Herakleitos, ateşi ana madde yapmakla, varlıkların özde bir madde değil, bir olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ateş

---

[43] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 22
[44] Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller,* İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 40
[45] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, Çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2013, s. 27
[46] Cevizci, *Felsefe Tarihi,* , Say Yayınları, İstanbul 2011, ss. 41-42
[47] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 25

sürekli bir değişim içerisindedir.[48] Varlıkların meydana gelişi, birbirlerine karşıt unsurların ve birbirlerini birlikte tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Evrendeki bütün varlıklar, varlıklarını sürdürebilmek için, diyalektik anlamda sadece savaşarak değil, aynı zamanda birlik ve çokluk oluşturarak evrendeki değişmeyi meydana getirirler.[49] Her şey bir değişim halindedir ve bu değişim bir yasaya "logos"a göre gerçekleşir. Bu yasa zıtlar arasında etkileşimi meydana getirir ve zıtlar arasında olan etkileşim öyle bir şekilde gerçekleşir ki, bütüncül olarak bakıldığında ortaya uyum çıkar.[50] Herakleitos, evrende var olan düzeni bir yasaya ve akla bağlayarak, değişimin her şey olduğunu ortaya koyarak, oluşu tanrılaştıran filozoftur.

Oluşu ve değişimi inkar ederek, her şeyin her ne ise o olduğunu, varlığın her şey olduğunu öne süren, değişimi görünüşten ibaret olarak varsayan Elea Okulu, idealist çizgide yer bulan doğa düşüncesi ortaya koymuştur.[51] Bu düşüncenin ilk temsilcisi olarak Xenophanes'i (MÖ 570-470) görmekteyiz. Xenophanes, Yunan halkında o dönemde var olan tanrı inancına göre; tanrıları saygı duyulması gereken varlıklar olarak gösterirken aynı zamanda da onlara çirkin ve kötü davranışlar yüklenmesini eleştirdiği için, din yenilikçisi olarak tanınır. Xenophanes, Tanrı'yı bir, her şeyi gören, işiten, hareket etmeyen, sabit, değişmeyen, ölümsüz, soyut gücüyle evrendeki tüm davranışları ve değişmeleri düzenleyen olarak ifade eder. Xenophanes'te tanrı kavramı, hem monoteist hem de panteist bir görüştür. Çünkü Tanrı bir yaratıcı olmayıp evren ile aynı, özdeş ve eşittir. [52]

Elea Okulunun kurucusu olan Parmanides'in Tanrı-doğa tasavvurunda, Xenophanes'in etkileri görülmektedir. Parmanides varlıkla ilgili "Var olan, vardır; var olmayan var değildir." diyerek evreni ve düzeni açıklamaya çalışmıştır. Bu düşünce ile Parmanides, kendisine kadar deneysel düşünme aracılığıyla ortaya konulan görüşlerin dışında, salt düşünceyle var olanın niteliklerini metafiziksel olarak türetmeye çalışmıştır.[53] Varlık; zaman ve mekanın dışında, meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez, tam, hareketli olmayan ve sonsuzdur. Evreni

[48] Ernst von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Çev.: Vural Okur, İm Yayın, İstanbul 2005, s. 91
[49] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 47-48
[50] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 29
[51] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 14
[52] Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, ss. 88-89
[53] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 27

oluşturan iki temel ilke aydınlık ve karanlıktır. Birinci ilke, etkili ve etkin olan, ikinci ilke ise edilgen ve etkilenmiş olanı oluşturur. İki ilkenin karışımı, evreni döndürüp yöneten bir yaratıcı tarafından, bütün eşyanın ilk uyarıcısı "Eros" aracılığıyla varlığa getirilir.[54] Parmanides, Eros olarak bahsettiği yaratıcıyı "sevgi" olarak görür. Parmenides'in düşüncesinde sevgi, evrendeki varlığın oluşmasını meydana getiren en temel ilke ve her şeyin etken nedenidir.

Empedokles (MÖ 492-432), kendisinden önce evrenin temel ilkesi olarak ortaya konulan su, ateş, hava unsurlarına toprağı da ekleyerek evrende her şeyin oluşumunu dört unsura çıkarmıştır. Empedokles, evrenin ve evrendeki varlıkların meydana gelme nedenini bu dört unsurun sıkışması ve gevşemesi olarak açıklar. "Bu dört unsuru harekete geçiren güç nedir?" sorusunun yanıtını sevgi ve nefret olarak cevaplar. Çünkü sevgi unsurları birleştirir, nefret ise unsurları ayırır. Bu birleştirmeyi yaparken evrende soyut bir oluş, soyut bir değişme yoktur fakat evrende hareket vardır.[55] Empedokles, değişmeyen tözler ve harekete geçiren unsurlar kavramıyla kendisinden önceki görüşleri uzlaştırma yoluna gitmiştir.

Dine aykırı hareket etmekle suçlanan ve mahkeme karşısına çıkarılan ilk filozof olan Anaxagoras (MÖ 498-428), evrenin oluşumunda ve değişiminde, Empedokles'in dört unsurunun aksine, evrende ne kadar varlık varsa o kadar unsur olduğunu söylemiştir. Anaxagoras'a göre unsurlar sonsuz sayıda parçadan oluşmuştur ve bu parçacıklar görünmeyecek olana kadar bölünebilirler. Görünmeyen sonsuz parçacıkların, başlangıcı ve sonu yoktur, var olmamıştırlar ve yok da olmayacaklardır. Evren, bu sonsuz parçacıkların nesneler biçiminde birleşmesinden meydana gelmektedir. Başlangıçta bu parçacıklar arasında "kaos" vardır. Kaos, düzene girdiğinde evren oluşmuştur. Anaxagoras bu kaosu düzene getiren ve "kosmoz"a dönüşmesini sağlayanın, evrenin bir mimarı olarak değerlendirdiği "Nous" olduğunu söyler. Nous, ruhtur ve yalnız düşünen bir plana göre hareket eden ruhtur. Anaxagoras'a göre Nous, kutsal bir yeri olan tanrı gibidir.[56] Kendisine kadar gelen kozmoloji düşüncelerinde bir değişikliğe giden Anaxagoras, harekete zıt mekanik bir kozmoloji ortaya koyarak canlı evren tekliğinin yerine, zekadan yoksun

---

[54] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 58
[55] Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 111
[56] Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, ss. 115-120

ve cansız bir cevherle, hareketin nedeni olan zeki bir prensibin ikiliğini ortaya koyarak evreni izah eder.[57]

Sebep-sonuç ilişkisine dayalı çağdaş fiziğin temelini oluşturan Demokritos (MÖ 460-370), evrenin oluşumunu ve değişimini açıklarken, Elea Okulu gibi öncesiz ve sonrasız, bütün değişmeler içinde sabit ve kararlı kalan bir varlık düşüncesindedir. Bu varlık dünyası sayısız çokluktaki tözlerden meydana gelmiştir. Evren duyularla algılanamayan sayısız küçük atomlara bölünmüştür. Evrenin oluşmasının başlangıcını oluşturan atomların hareketidir. Evren, atomların çarpışması ve geri sıçramasıyla daire halinde meydana gelen hareketler sırasında, hafif olan atomların dışarı atılması, ağır olan atomların birbirine bağlanmasıyla oluşuma başlar.[58] Demokritos, evrenin oluşum sürecinde ve sonrasında hiçbir rastlantının olmadığını, var olan bütün süreçlerin nedensellik ilkesine göre tam bir zorunlulukla meydana geldiğini, ortaya çıkan her olayın kesin bir şekilde belirlenmiş olduğunu ortaya koyarak determinist doğa anlayışını oluşturmuştur.[59] Modern doğa düşüncesinin temeli Demokritos'a dayandırılmaktadır. Evrende hiçbir tesadüfün olmadığı, belli parametreler sağlandığında gelecek hakkında kesin sonuca ulaşılacağı düşüncesi, Aydınlanma dönemi doğa düşüncesinin sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünce sistemi olmuştur.

Demokritos, evreni daha materyalist bir doğa şeklinde tasarlarken Sokrates'in (M.Ö 470-399) doğası ise daha erek bilimci bir evren şeklidir. Sokrates, aslında doğanın varlığı ve varlığa gelme sebepleri ile ilgilenmemiştir. O daha çok insan ile ilgilenmiştir. Fakat Sokrates'in ortaya koyduğu erek bilimci görüş daha sonra Platon'un doğa anlayışının oluşmasının zeminini hazırlayarak "İdealar Dünyası" ve "En Yüksek İyi" görüşünü ortaya çıkarmıştır. Sokrates'in uygulamayı doğru bulduğu görülen insani eylemler alanını, Aristoteles genişleterek canlı cansız tüm varlıkları içine alan, doğanın bütününe ve tüm doğal olaylar alanında uygulamıştır. Sokrates'in bir Tanrı düşüncesi vardır ama bu, insan aklının ötesinde bir varlık değil; insan gibi, davranışlarında iyiyi amaçlayan, mükemmel olanı hedefleyen bilinçli ve akıllı bir

---

[57] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 31
[58] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 72
[59] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Yayınları, İstanbul 2011, s. 328

varlıktır.[60] Klasik doğa düşüncesinin sistemli hale gelmesini sağlayan bu üç isim Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Klasik evren tablosu Platon ve Aristoteles ile sistemleşmiş, Batlamyus ve Yeni Platonculuk sisteminden geçerek Copernicus'a kadar geçerliliğini sürdürmüştür. Sistemleşmiş klasik evren tablosu belirli bir hiyerarşiye göre sıralanan farklı varlık kürelerinin olduğu kapalı bir yapıdır.[61]

Platon'un (MÖ 427-347), doğa düşüncelerinin yer aldığı kitabı, "*Timaios*"tur. Bu diyalogda Platon, evrenin; varlığa getirenin aynı kalana mı yoksa doğmuş olana göre mi hareket ettiği sorusunu sorar. Evren, iyi ve güzel olduğundan, değişmeyen ilk örnekten yola çıkarak varlığa gelir, çünkü evren, ortaya çıkanların en güzeli, onu ortaya koyanın da en becerikli olduğudur.[62] Platon'da evren bir gayeye göre tasarlanmıştır. Evrenin nihai neden ve hikmeti, iyi "ide"sinin gaye kabul edilmiş olmasıdır.[63] Platon ideleri sınıflandırır. Kendiliğinde ide yani bireyin kendisinde var olan idedir. Maddeye etki ederek şekil verici ide ise tabiattır. En yüksek iyiye doğru giden, yani tabiatın kendisine doğru gittiği ide ise son gaye olan İdedir.[64] Platon'da evrenin varlığa geliş nedeni, Tanrı (Demiurgos) kaos ve düzensiz halde bulunan mevcudatın düzenli hale gelmesini istemesidir.[65] Çünkü Platon, Tanrının hırsı olmadığı ve her şeyin kendisi gibi iyi ve mükemmel olmasını istediğinden, evreni ortaya çıkaran en temel ilkenin bu olduğunu kabul eder. En kötü düzen, düzensizlikten daha iyi olduğundan, evreni düzenli hale getirmiştir. Platon'un evreni, canlı, akıllı ve nefs ile donanmış bir evrendir. Çünkü Tanrı, akletti ve akıllı olmayan bir şeyin, akıllı olan bir şeyden daha iyi olmadığı ve akla sahip olabilmesi için nefse sahip olması gerektiği sonucuna vardı. Bu akıl yürütmeler ışığında Tanrı, aklı nefse; nefsi de bedene koymuştur. Böylelikle izin verdiği ölçüde en iyi ve en mükemmel olsun istemiştir.[66]

Platon'da görülen evren, durmadan değişir. Duyular aldatıcıdır ve bize hakikati vermezler. Platon, değişmeyenin, duyularla olmasa da anlaşılır olduğunu söyler. Platon, doğada var olan değişmenin; eşyanın mükemmel olmamasından,

---

[60] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, ss. 101-107
[61] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 40
[62] Platon, *Timaios*, Çev.: Furkan Akderin, Say yayınları, İstanbul 2015, s. 38
[63] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 123
[64] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 52
[65] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 40
[66] Platon, *Timaios*, s. 40

maddi ve manevi kötülüğünden, sebatsızlığından kaynaklanan bir kanundan dolayı olduğunu ifade eder.[67] Platon'a göre doğa âlemi, mükemmel gerçeğe ulaşmak için uygun vasıta değildir. Gerçeği ancak düşüncede derinleşerek iç aydınlığı (kalbi akıl) ile keşfetmek mümkündür. Platon, deney ve gözlemi gereksiz görmesinin yanı sıra aynı zamanda bilgiyi elde etmede de kesin olarak yanıltıcı görür. Platon'a göre, doğa hakkındaki teorileri değerlendirirken, onların doğayı açıklamaları veya doğa olaylarını önceden haber vermede gösterdikleri başarı ile değil ilahi mükemmelliği ifadedeki başarıları nispetinde değerlendirme yapılmalıdır.[68]

Platon, evrenin bir gayeye göre işlediğini düşünse de bu gayenin Tanrı mı yoksa en yüksek ide mi olduğu tam olarak açık değildir. Çünkü en yüksek ide kavramı ve Tanrı kavramı iç içe geçmiş görünmektedir. Anlayabildiğimiz, evrenin canlı, akıllı ve nefs sahibi olduğudur. Platon'da evrenin akıllı ve canlı olması, onun bir amaca hizmet için oluştuğunu ortaya koymaktadır. Platon'a göre, bu evrende var olan eşya, gerçek idelerin bir kopyasıdır. İnsanların amacı, gerçek ideye ulaşmak için çaba sarf etmedir. Bu çaba, düşüncede derinleşerek, iç aydınlığını kazanarak eşyanın gerçek mahiyetini kavramaktır. Görünür, duyularla algılanabilir evren ve gerçek evren ayrımı yaparak düalist bir evren yapısı oluşturmuş görünmektedir.

Aristoteles'te (MÖ 384-322) doğa, fiziğe hasredilmiştir. Fizik hareketin bilimidir. Hareket "şey"in potansiyel olandan aktüel olana gerçekleşme çabasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te doğa hareket demektir. Çünkü doğa, nedenler ile iş görür ve bu nedenler hareket ve değişimin sebebidir. [69] Aristoteles'te doğa, kendisinde araçsız olarak ve ilineksel olarak değil, özü gereği bulunduğu şeyde, bu şeyin hareket ve sükunetinin bir ilkesi veya nedeni olan şeydir.[70] Doğa; süreç, gelişim ve değişim demektir. Aristoteles'e göre, hayvan ve bitkilerin yapıcısı doğadır ve tüm bunlar kendilerinin doğalarına uygun olarak meydana gelmektedirler. İnsan yapımı nesneler ise, doğanın eksik bıraktığını yine doğaya uygun olarak tamamlamaya çalışırlar.[71] Aristoteles, doğanın hiçbir şeyi amaçsız yapmadığını, her zaman en iyi için çabaladığını ve en güzel şekilde oluşturduğunu söyler. Doğada hiçbir şey gereksiz ve

[67] Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 59-60
[68] Colın A. Ronan, *Bilim Tarihi*, Çev.: Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, TÜBİTAK Yayınları, İstanbul 2003, s. 99
[69] Aysun Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, Asa Kitabevi, Bursa 2008, s. 30
[70] Aristoteles, *Fizik*, Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 51
[71] Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, s. 30

noksan bulunmaz ve bütün oluşumunda hatta en önemsizinde tanrısal bir şey vardır.[72]

Aristoteles, değişimin nedenini ve doğa kavramını, “ereksellik” düşüncesine dayandırır. Bu açıdan varlıkların kendi doğalarındaki nihai arzu değişimin sebebidir. Bu durumun Aristoteles’e göre, ereksel nedeni, amacı ve bunlarla ilgili şeylerle ilgili açıklamalar vermek, doğa biliminin işidir.[73] Aristoteles, kendi kendine hareket eden evren anlayışını ortaya koymuştur. Bu sebeple evren; canlı, ruh taşıyan akıllı, akıllı olduğu için de yasaya uygun bir şekilde düzenli ve bir amaç doğrultusunda hareket eden devasa bir yapıdır. Hareket, unsurlarının doğal yerlerine ulaşma çabasıdır. Tanrı bu evrende ilk hareket ettiricidir. Tanrı, evreni harekete geçiren güçtür ve ilk hareketin nedeni Tanrı sevgisidir.[74] Aristoteles doğayı sadece canlıların olduğu değil, cansız şeylerin, gök cisimlerinin, unsurların da ereklere sahip oldukları ve bu erek yönünde bilinçsiz bir yönelimler alanı olarak görmektedir.[75] Aristoteles evreni iki alana ayırarak düalist bir yapı oluşturmuştur; ay-altı ve ay-üstü. Ay-altı oluş ve bozuluşların meydana geldiği, evrenin merkezini oluşturan, devinimini doğrusal olarak yapan (doğrusal devinim kusurlu olmanın göstergesidir) alan iken, ay-üstü sonsuz ve dairesel şekilde devinerek tam aktüelliği sağlayarak tanrısal olan bir alana taşınmıştır. Ay-üstü ise sınırlı bir yapıya sahiptir. Bu nedenle evrenin sonsuz olma anlayışı Aristoteles’te bulunmamaktadır. Evren oluşmadığı gibi yok da olmayacaktır. Böylelikle evren sonsuz zamanı kendinde sarmaktadır.[76]

Aristoteles’te ezeli ve ebedi bir evren anlayışı mevcuttur. Evrende var olan devinimin bir amacı vardır ve yer değiştirme devinimindeki amaç bir başka amacı, o da başka bir amacı gerektirdiğinden, bu amaçlar sonsuza kadar götürülemeyeceğinden, nihai bir amaç olmalıdır. Ayrıca ilk hareketi başlatan bir varlığın olması gerekmektedir. Sonuç olarak, devinimin doğası gereği bir amaçlılık taşıması ve bir nedeni gereksinmesi, bir son noktaya, nihai amaç ve ilk neden olarak bir ilk devindiriciye ihtiyaç duymaktadır. Aristoteles ilk devindiriciyi, bütün

---

[72] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev.: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 223
[73] Aristoteles, *Fizik*, s. 59
[74] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, ss. 41-43
[75] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, s. 103
[76] Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, s. 48

devinimlerin nedeni, ezeli, ebedi, töz ve salt aktüellik olarak tanımlar.[77] Aristoteles'e göre ezeli-ebedi olan ilk gök, hareket ettirici tarafından verilmiş olması gereken ezeli-ebedi bir hareketle hareket etmektedir. İlk hareketin kendisi ezeli-ebedi bir hareket ettirici tarafından verilmiştir bu sebeple ilk harekete başlayan ilk gök de ilk hareket ettirici gibi ezeli-ebedidir. Bu hareket ettiricinin kendisi ise hareket etmeksizin ya da ettirilmeksizin hareket ettiren, salt fiil olarak Tanrıdır.[78]

Aristoteles evreni, değişim ve gelişimin olduğu, canlı bir mekanizma halinde, neden ve sonuç ilişkisi içerisinde hareket etmektedir. Doğa, oluşumunda, tanrısal bir etki taşıdığından hiçbir şey onda eksik değildir. Ezeli ve ebedi Tanrı tarafından doğanın meydana getirilmiş olması, doğaya ezeli ve ebedilik vermiştir. Çünkü doğada aslolan harekettir ve bu hareketi veren Tanrı'dır. Fakat Tanrı, Aristoteles evreninde artık sadece bir ilk hareket ettirici olmuştur; dizayn etmiş, amaçları belirlemiş ve ilk devinimi vermiştir. Var olan bütün canlı cansız varlıklar, bir amaç için oluşturulmuştur ve bu amaç doğrultusunda nihai amaca doğru ilerleyen doğanın, artık Tanrı'nın müdahalesine gereksinimi yoktur.

Evreni, Tanrısal varlığın vücudu olarak gören ve zorunlu oluşan, lekesiz bir güzelliği olan, mükemmel bir organizma şeklinde ifade eden Stoa Okulu, panteist bir evren anlayışı içerisindedir. Evren, sonsuz evrenler zinciri içerisinde, ölen, yeniden doğan, hepsi aynı içkin nedenden ve aynı kanuna göre meydana gelen, hep aynı örneği tekrar eden ve mutlak bir surette birbirlerine benzeyen bir organizmadır.[79] Evrenin, tüm maddi varlıklara etki eden, bir oluşum veren ruhu vardır. Evrenin ruhu, "logos" adı verilen ateştir ve bir zorunluluğa göre hareket etmektedir. Çünkü bu evrende zorunluluk vardır. Bu zorunluluk kendiliğinden olan değil, içsel ve canlı bir zorunluluktur ki bu yüzden, evrende hiçbir rastlantıya yer yoktur.[80] Stoa Okulu, evrenin oluşumunu ve değişimini bir zorunluluğa bağlayarak determinist bir evren modeli ortaya koymuştur. Aynı zamanda evrenin kendi yapıcısı ve yenileyicisi olması, evrende panteist bir düşünce içerisinde olduğunu göstermektedir.

[77] Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, s. 58
[78] Aristoteles, *Fizik*, s. 365
[79] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 94
[80] Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, ss. 289-290

Epiküros'un (MÖ 341-271) doğa anlayışının önceliğini, evrenin gidişatında tabiatüstü bir varlık olan tanrıların eseri olmadığı ve tanrıların müdahalesini saf dışı etme arzusu belirlemektedir. Bu düşüncesine saf, mekanik bir evren anlayışı sayesinde ulaşılacağını düşünmüş, evrenin bir başlangıcı ve sonu olmadığını söylemiştir. Bu görüşünü kanıtlamak için sözde yaratıcıların tabiatını ve evrenin eksikliklerini göz önüne getirmek gerektiğini düşünür.[81] Evrenin cansız olduğunu ve içindeki her şeyin kendiliğinden, bir zorunlulukla atomların çarpışmasının ve takılmasının bir ürünü olarak görür. Epiküros, gerçeklerin sayıca sınırsız olan atomlardan oluştuğunu, ayrıca bunların boş uzay içerisinde hareket ettiklerini kabul eder.[82] Stoa Okulu evreni, daha birlikli ve panteist bir yapı oluşturur. Epikür'ün evren tasarımı sonsuz sayıda küçük parçacıklardan oluşan cansız bir evren halindedir.

Yeni Platonculuk, Orta Çağ'ın Tanrı-doğa anlayışının şekillenmesinde etkiye sahip olan, aynı zamanda Antik Çağ'ın son okuldur. Yeni Platonculuk, Aristoteles'ten sonra evreni canlı bir organizma kabul etmiş ve evreni Aristoteles'teki gibi doğal formlarla değil; ruhani (spiritüel) kuvvetlerin yaratıcı güçleri olarak ortaya koymuştur. Bu okulun düşüncesine göre, Tanrı tarafından evrenin gizinin matematiksel bir dille yazıldığı kabul edilmiştir.[83] Yeni Platonculukun düşüncesinde varlık, bir form ve bir maddeden oluşur. Tanrı ve madde, evreni oluşturan prensiplerdir. Tanrı ve madde evrenin iki kutbu gibidirler. Tanrı, eşyayı varlığa getiren, etkin kudrettir, birliğin tam kendisidir, kendi başına var olmuştur ve evrendeki her şey ondan meydana gelmiştir. Madde her etkiyi alan, her şey olan, sonsuz değişendir. Bununla beraber madde, formu kabul ettiğinden, ona karşı mutlak bir antitez oluşturmaz. Son tahlilde ancak en yüksek prensipler: form, birlik ve Tanrı'dır. Platon'un Tanrısı varlıktan üstündür ama ideden değil. O, idelerin padişahı ve bizzat kendisi de ide olup akıl tarafından kavranabilir. Yeni Platonculuğun Tanrısı ise, bizzat ideden üstün olduğundan düşünceyi aşar ve Tanrı birliğin tam kendisidir.[84]

---

[81] Zeller, Grek *Felsefesi Tarihi*, s. 283
[82] Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 294
[83] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 46
[84] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 112

Gelişimsel olarak devam eden Antik Çağ Tanrı-doğa anlayışını kısaca inceledik. Sonuç olarak Antik Çağ'da evrenin varlığını meydana getiren ana maddenin sorgulanması ile başlayıp, evreni var eden varlık düşüncesine doğru ilerleyen bir süreç vardır. Bu çağda ilk filozoflar, tanrı kavramı yerine arkhe sorunu üzerinden varlığın devamını sağlayan olgu üzerine eğilmişledir. İlerleyen dönemlerde amaçsal olguların düşünme sistemine dahil olmasıyla, evrenin bir amacının olduğunu ve bu amacın sonsuza kadar ileri götürülemeyeceğinden yola çıkılarak, nihai amaç olarak bir ilk sebep belirleme ve reddetme olarak devam etmiş, Plotinus'un "sudur teorisi" ile yaratma ve yaratıcı fikrinin oluşmaya başladığını göstermiştir. Artık mitolojik tanrıların olduğu bir dönemi bitirip semavi dinlerin olduğu dönemi, bu dini inanışlar ve felsefi düşüncelerin birleşmesiyle oluşan Tanrı-doğa ilişkisini inceleyeceğiz.

1.1.2 Orta Çağ Batı Felsefesinde Tanrı ve Doğa İlişkisi

Orta Çağ'da, Tanrı-doğa ilişkisini inceleme alanına almadan önce Batı'da oluşan bu dönem için bir ayrım yapmamız gerekiyor. Bu dönemi iki alt dönem olarak ele almak daha doğru olacaktır. Bu dönemlerden ilki, Hristiyanlığın başlangıç dönemi olan, kilise babalarının (apolojistlerin-gnostiklerin) bulunduğu, Hristiyanlığı savunabilmek için felsefenin; dinin hizmetine sunulduğu, Platon ve Yeni Platonculuk ekseninde oluşturulan "Patristik dönem"dir; diğeri ise kilise babalarının Aristoteles felsefesi ekseninde şekillendirdikleri, teolojik-felsefi bir yaklaşım olan "Skolastik dönem". Patristik dönem ve Skolastik dönem, tarih bakımından incelendiğinde kendi içlerinde alt dönemlere ayrılmaktadırlar. Fakat biz sadece bu dönemin genel çerçevesini çizmeye çalışacağız.

Orta Çağ felsefesinin genel çerçevesine baktığımızda dini bir kaygı ile oluşturulan felsefi bir yapı görmekteyiz. Ama şunu unutmamak gerekiyor ki Orta Çağ, Antik Çağ'ın sonlarında ortaya atılıp geliştirilen düşünceleri temel alan ve bu temeller üzerine yükselen bir düşünce dönemidir. Bu temeller, dini bir kaygı ile atıldığı için, Orta Çağ felsefi düşünce sistemi de baştan aşağıya din üzerine kurulmuş bir felsefedir. Antik medeniyet felsefesi, ulusal inançlardan meydana gelen bir uzaklaşma ile gelişip büyüdüğü halde, bütün Orta Çağ felsefesi, -İslam ve Yahudi

düşüncesini bir kenara bırakırsak- kilise dogmalarından meydana gelmektedir.[85] Çünkü Antik Çağ'ın çok tanrılı dünyasına yeni bir din anlayışı gelmişti ve bu din tek Tanrı'ya inanmayı emrediyordu. Bu, antik dünyanın alışık olmadığı ve bilmediği bir dünyaydı. Orta Çağ'ın dini bir felsefe olmasının en büyük sebebi, Hristiyanlığın çok tanrılı bir dini yapı karşısında yayılmaya çalışmasıdır. İki çağın ortak olarak buluştuğu bir zemin bulunmaktadır. Bu zemin, doğa felsefesi ve doğa bilimi arasında olmuştur. Çünkü Antik Çağ ve Orta Çağ'da, doğa felsefesi ve doğa bilimi arasında bir ayrım yapılmamıştır ve bu dönemlerde doğada Tanrısal kudretin izleri aranmaya devam etmiştir. Çünkü kadim medeniyetler insanı küçük bir evren, evreni küçük bir insan olarak gören her türlü düşünsel çabanın temeline hikmet arayışını alarak, yerleri ve gökleri işaretlerle dolu, mucize bir evren olarak görmüşlerdir.[86]

1.1.2.1. Patristik Dönemde Tanrı ve Doğa İlişkisi

Patristik dönem, kilise babaları tarafından yapılan Hristiyan dogmalarını, Antik felsefenin araçlarıyla bir biçim kazandırmak, inancın kavramsal formunu belirtmek uğraşlarını da içine alan Hristiyan felsefesinin ilk dönemidir.[87] Bu dönem daha çok Hristiyanlığı seküler felsefeye karşı bir savunma ve sonrasında da Platoncu ve Yeni Platoncu felsefe ile Hristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye çalışma dönemidir. Bu dönem, felsefe, teoloji ve dinin doğrularını bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görür.[88] İlk dönem Hristiyanlığın resmi olarak kabul görmemesi ve bu dini inanca sahip insanların inançsız olarak görülmeleri, bu dönem insanlarının savunma yazıları yazarak, kendi dini inançlarını kanıtlama yoluna gitmeleri ile başlamıştır. Hristiyanlığın bir din olarak kabul edilmesinden sonra bu dönemin filozofu olarak görülen kilise babaları, Tanrı'nın varlığı ve evrenin varlığa geliş nedenleri üzerinde değil; daha çok, Tanrı'nın özellikleri ve evrenle ilişkisi üzerine düşünceler ortaya koymuşlardır.

Konsüller sonucunda, Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrıdan çıktığı kabul edilmiş, dolayısıyla onların da Tanrı kabul edilmesiyle beraber artık Tanrı'nın şahsı üç defa çoğalmış durumdadır. Bu durum, yaratan Tanrı yaratılan Oğul arasında mutlak bir

---

[85] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 227
[86] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 35
[87] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 125
[88] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 189

ayrılığın olmadığını, Hristiyan metafiziğinin temelinin teslis inancına dayandığını göstermektedir. Tanrı, hakikat ve hayat olan Oğlu'nda kendini göstermiştir. Böylece Hristiyan, kendisinin hakikate ve mutlak hakikate sahip olduğunu bildiğinden, hakikatin araştırılmasının; yani kelimeyi Yunanlıların anladığı şekilde felsefenin, onun gözünde artık anlamı yoktur.[89] Artık yapılacak olan şey, Hristiyanlığın evren anlayışını gerçek bilgi, bir kilise irfanı kabul etmek ve Platon'un düşünceleri vasıtasıyla bu evren anlayışını derinleştirmeye çalışmaktır.[90]

Patristik dönemin, Tanrı-doğa ilişkisi konusunda bir düşünce sistemi oluşturan üç önemli ismi bulunmaktadır. Bu isimlerden ilk ikisi Clement (150-219) ve Origenes'tir (185-254). Hristiyanlığın dogmalarıyla felsefeyi birleştirme çabası, bu iki filozofun etkisiyle en üst düzeye ulaşmıştır. Onların hemen arkasından gelen isim ise, Hristiyanlığı Yunan düşüncesinin terminolojisi ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye çalışan ve Patristik'in altın çağı olarak tanımlanan dönemin filozofu, Aziz Augustinustur (354-430).[91]

Clement, Tanrı'nın ne olduğunu insanların bilemeyeceğini fakat ne olmadığını bilebileceğini söyler ve bu düşüncesini bir Orta Çağ boyunca kilise dogması haline gelecek olan sözü ile ifade eder: “Anlamak için inanıyorum.”[92] Negatif teoloji olarak da bilinen bu düşünce, Tanrı'nın ne olacağını, yaratılmış olan akıl ile bilmemiz mümkün olmadığından, onun ne olmadığını söylemek yoluyla ve Tanrı'ya bu açıdan yaklaşmanın daha mümkün olduğunu ifade eder.[93] Bu düşünce ile beraber, inanmanın bilmeden önce gelmesi gerektiğini kalıplaştırır. Tanrı'ya; iyilik, güzellik, mutlak bilgi, ezeli, ebedi, eşyanın temel ilkesi ve yetkinlik gibi sıfatları yüklememizin doğal olduğunu, bu sıfatları bizim duyusal dünyamızda anladığımız biçimde yüklediğimizi ve gerçek anlamda Tanrı için bu yüklenen sıfatların yetersiz olduğunu söyler.

Clement'in öğrencisi Origenes, metafiziği Yeni Platoncu sistemden alır. Bu sistemin en yüksek noktasında Tanrı düşüncesi yer alır. Tanrı, bütün eşyanın ezeli

---

[89] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 124
[90] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 242
[91] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.189
[92] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.192
[93] Orhan Hançerlioğlu, “Olumsuz Tanrıbilim”, Felsefe Ansiklopedisi, C:4, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 333

temel ilkesidir. Tanrı, Oğul İsa'da maddi bir biçim almıştır. Fakat babalık, yani ezelden beri mevcut bulunan "logos", yaratılmış olan ruhların, en yüksekten en alçağa kadar bütün yaratılanların temel ögesidir. Evren de Tanrı kadar öncesizdir. Çünkü Tanrı, hiçbir zaman yaratmadan olmaz. Fakat evren, Tanrı'nın iradesine bağlıdır ve maddeye şekil vermek suretiyle "hiç"ten yaratılmıştır.[94] Buradan Tanrı'nın evreni yarattığı fakat bunu özgür iradesi ile değil, doğal bir zorunluluktan yarattığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın hem yetkin hem de özgür olmama durumu, Origenes metafiziğinde bir problem olarak kalmıştır.

Clement ve Origenes, Yunan kozmolojisini kendi kozmolojik görüşlerine dahil etmişlerdir fakat ikisi de bu öğretinin eleştirilmeden alınmasına karşı çıkmıştır.[95] Clement ve öğrencisi, Hristiyan dogmatiğinin kurucusu Origenes, yazılarında Platon'un, Aristoteles'in, Stoacıların doktrinlerini aksettirmişlerdir. Kilisenin felsefesi, baştanbaşa bütün Orta Çağ boyunca, bunların uzayıp giden bir yankısından oluşmaktadır.[96] Origenes, Hristiyanlık dünyasına Tanrı'nın dünyada ete kemiğe bürünmüş olan Oğul İsa'nın yerini alacak sonsuz logos kavramını getiren kişi olarak kalmıştır.

Hristiyan öğretilerini dile getiriş biçimiyle hem teolojiyi hem de doğa felsefesini yüzyıllar boyunca etkisi altına alan bir diğer kişi Augustinus'tur. Augustinus'un düşüncesinin büyük bölümü içsellik ilkesine dayanır ve bu ilkeye göre Tanrı inancı, insanın yüreğinin derinliklerinde bulunmaktadır. Tanrı'nın gerçek bilgisine, insani soruşturmanın bu dünyaya ait araçları ile ulaşılamaz. Bu bilgiye ulaşmak, ilahi aydınlanmayı gerektirmektedir. Bu aydınlanma, yalnızca Tanrı'nın bilgisini elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bütün yaratıkların bilgisini de verir. Çünkü hiçbir şeyin doğru bilgisini Tanrı'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Evreni anlamak için, insanın duyguları gibi insanın anlama, düşünme, algılama, akıl yürütme, yargılama ve çıkarsama yeti ve yeteneklerinin tümü Tanrı'dan gelir. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın doğaya yerleştirdiği doğruları keşfetme yetisine sahiptir.[97]

---

[94] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 245
[95] David,C. Lindberg, "Ortaçağda Bilim ve Din", (Ed.:Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, , Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 395
[96] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 126
[97] Lindberg, "Ortaçağda Bilim ve Din", ss. 212-213

Augustinus'un Tanrı-evren ilişkisinde, evren ve evrende var olan eşya hiyerarşik olarak düzenlenmiştir. Augustinus'un evren inancı, hiyerarşik bir yapıya sahiptir.[98] Augustinus, Platon'da olduğu gibi, doğayı anlamak için matematiğin önemini vurgulamaktadır. Üçlü Birliğin Tanrısı, evreni matematik ilkeleri gereğince yaratmıştır. İnsan, evrenin merkezinde yer almaktadır. Bunun sebebi, Tanrı'nın her şeyi onun için yaratmasının yanında, Tanrı suretinde yaratılması ve kurtuluşa yönelmesi ile yaratılışın mükemmel bir örneğini oluşturmasıdır.[99]

Augustinus'un düşüncesi, Tanrı'nın hem doğanın ilk nedeni olduğunu hem de doğanın gelişimsel büyümesine ve değişimine inayetiyle yön verdiğine işaret eder. Tanrı'nın emri ile evren yokluktan çıkıp var olmuştur. Yaratmanın dışında, ne zaman ne mekan ne de süre vardır. Hareketin ölçüsü zaman ve süredir. Bu sebeple hareket olmayan yerde süre yoktur. Tanrıda ve ezelilikte hareket olmadığı için süre de yoktur. Zaman hareket edenle beraber, yani sonlu şeylerin varlığı ile başlar.[100] Tanrı, gökyüzünü ve yeryüzünü yaratıklarla doldururken doğayı da tanrısal varlıklarla doldurmuştur. Bunun sebebi, fiziksel varlıkların mevcudiyetlerini sürdürebilmesidir. Bu yüzden boşluğun varoluşunu reddetmiştir. Tanrı, yaratılışın ilk anında, her şeyi aynı anda yaratmıştır. Yaratılış, sonraki günlerinde görülebilir evrene Tanrı'nın yerleştirdiği kökensel tohumlarının açığa çıkmasıyla devam etmiştir. Bu tohumlar, doğal yaratıkların büyümesi için Tanrı'nın fiillerinin failleri olarak işlev görürler ve kökensel yaratılıştan hemen sonra ortaya çıkan türlerin nasıl hala Tanrı tarafından yaratılmış olabileceklerini en iyi şekilde açıklar.[101] Augustinus, evrenin varoluşunu ve değişimini teolojik bir şekilde ele alarak ve Hristiyan dini ilkelerine uygun bir şekilde açıklayarak dini bir doğa felsefesi ortaya koymuştur. Augustinus, doğa felsefesinde Platon ve Aritoteles'in büyük etkisinin olduğu Clement ve Origenes'in düşüncelerini dinsel bağlamda yorumlayarak Orta Çağ boyunca merkeziliğini koruyacak olan Tanrı-doğa ilişkisini yerleştirmiştir.

Tüm Ortaçağ boyunca kullanılan "impetus" kelimesi, Tanrı-doğa ilişkisini anlama bakımından çok önemlidir. Bu kelime, devinen cisme devindiricinin aktardığı

---

[98] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 201
[99] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 157
[100] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 130
[101] Kenneth J. Howell, "Hippolu Augustinus", (Ed.:Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, , Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 213

devindirici güç, sürükleyici güç, atılımdır.[102] Bu kelimenin açılımını gördüğümüz kişilerden biri olan Philoponus'a (490-570) göre ilk itiş, hareketin nedenidir. Gökyüzünde ve yeryüzünde gerçekleşen devinim ve hareketin sebebi, Tanrı'nın onlara uyguladığı ilk devinim ve eğilimdir. Tanrı'nın gökyüzündeki kürelere uyguladığı ilk itiş, bu kürelerin deviniminin ve bu devinimi hala kaybetmemiş olmalarının sebebidir. Yeryüzünde ağır olan cisimlerin yere düşmesinin sebebi, Tanrı'nın bu cisimlere böyle bir eğilimi vermesindendir.[103] Philoponus'un bu düşüncesine baktığımızda var olan hareketin sebebi, Tanrı'nın gökyüzündeki ve yeryüzündeki maddelere yüklediği özsel nitelikler olmaktadır. Philoponus'un cisimlere yüklediği bu özsel nitelikler, İslam müellifleri tarafından daha sonra geliştirilmiştir. Bunlar, basılı kuvveti, meyil (eğilim ya da temayül) olarak biliyorlardı. Meyil kuramını İbni Sina detaylandırarak ileri sürmüştür.[104]

1.1.2.2. Skolastik Dönemde Tanrı ve Doğa İlişkisi

Orta Çağ doğa görüşünün temelini, Yeni Platonculuk ve Helenistik kültürle etkileşen ve Hristiyanlıkla bütünleşen Aristoteles'in sistemi oluşturmaktadır. Aristoteles'in sistemi, mevcut sorulara yeterli ve tutarlı cevap verebilen, dini ve siyasi yapıyla kaynamış ve bütünleşmiş bir sistemdir. Bu sistemin kısmen ya da tamamen değişmesi 17. yüzyıla gelene kadar mümkün olmamıştır. Aristoteles'in kurduğu doğaya ait olan sistem 14. yüzyılda tartışılmaya başlanmış; fakat bu tartışmalar bu sistemin karşısında kalıcı ve etkili bir alternatif kimlik kazanamamıştır.[105] Bu sistemin oluşmasını sağlayan en önemli amiller, hiç kuşku yok ki yapılan tercüme faaliyetleridir. Özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda Yunan ve İslam filozoflarının eserlerinin tercüme edilmeye başlanması ile devasa bir külliyat ortaya çıkmıştır. Batı toplumu 13. yüzyılın ortalarında tercümesi yapılan İbni Sina ve özellikle İbn Rüşd'ün eserleri ile Aristoteles'in neredeyse tüm eserlerine kavuşmuşlardır. Bu yüzyıllar, yapılan çeviri faaliyetleri ile yeni eğitim hayatının düzenlenmesi ve kabul ettirilmesi dönemi olmuştur.[106]

---

[102] Gür, *Bilim Tarihinde Kavramsal Dönüşüm*, s. 66
[103] Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 58
[104] Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri,* Çev.: Aykut Göker, Verso Yayınları, Ankara 1984, s. 68
[105] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi,* s. 58
[106] Lindberg, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* s. 399

Skolastik dönemde, Aristoteles'in sisteminin kabul görüp gelişmesi zor olmuş, süreç içerisinde benimsenmiş ve tartışmaya kapalı bir düşünce haline gelmiştir. Çünkü bu dönem artık kilisenin tamamen egemenliğini kazandığı, her yerde ve her konuda en son söz yetkisinin olduğu bir kurum haline geldiği dönemdir. Seküler iktidar ve kilise iktidarını birbirinden ayırmak artık çok muhtemel değildir.[107] Ruhani otoriteyi elinde bulunduranlar, seküler otoriteyi de ellerinde tutuyorlardı. Kilise Avrupa'daki eğitimin başı olarak bu dönemde önemli bir role sahipti ve tüm bilim ve ilimleri himayesi altına almış durumdaydı.[108] Fakat dönem dönem kiliseye karşı gelişler de vardı. Kilise bu başkaldırı seslerini yok etmek için yasaklamalar ve cezalar yolunu tercih etmiştir. Kilise tarafından uygulanan bu yaptırımlar, insanların özgür düşüncesini ortadan kaldırma adına bir başarı kazanamamış, sadece bir engellemeye çalışma ve erteleme ile sonuçlanmıştır. 1210 yılında Paris'te toplanan bir kurultay tarafından alınan kararla Aristoteles felsefesinin okutulması yasaklanmış fakat ilerleyen yıllarda, özellikle üniversitelerde bu yasağın tam olarak uygulanamayacağını anlayan kilise, bu felsefi düşüncenin içerisinde bulunan Hristiyanlık dışı öğretilerin ayıklanması için bir kurul oluşturmaya karar vermiştir.[109] 1230'lu yıllarda Papa artık Aristoteles'in eserlerinin ve İbn Rüşd'ün yorumlarının üniversitelerde yayılmasını engelleyecek güçte değildir. Bu durum Papa'nın geri adım atmasına ve belli bir süreliğine her türlü hata kuşkusundan arındırılıncaya kadar doğa kitaplarının incelenmesine izin vermesi ile sonuçlanmıştır.[110]

Skolastik dönemin hazırlık evresinde, yaratan ve yaratılanı ilkece ayrı konuma sokması sebebiyle düşüncesi kilise tarafından daha sonra yasaklanan John Scotus Eriguena (810-875) vardır. Eriugena; Yeni Platonculuk ve Hristiyanlık sentezinden bir Tanrı-doğa ilişkisi inşa etmiştir. Ona göre akıl, vahyi hiçbir zaman çürütemez, bu yüzden akıl vahyin hizmetine verilmiştir. Evren süreci, Tanrı'dan çıkıp yine Tanrı'ya dönen dairesel bir harekettir. Bu süreç yaratılmamış olan Tanrı'nın yaratmasıyla başlar, yaratan doğa olan Tanrısal Tin'den basamak basamak

[107] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 157
[108]Lindberg, *Çağdaş Doğa Düşüncesi,* s. 397
[109] Albert Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, Çev.: Cemal Süreya, İnkılap Kiyabevi, İstanbul 2016, s. 50
[110] Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 331

akar.[111] Onun doğası fizikçinin doğası değildir; dört farklılık ile dört türe bölünen her şeyin doğasıdır. Yaratıcı ve yaratılmamış olan, ilkesi olmayan ilke olarak ilk tür Tanrı'dır. İkinci tür ise yaratıcı ve yaratılmış olan ilk nedenlerin olduğu arketip alemidir. Bu tür, Tanrısal düşüncelerin olduğu, görünen ve görünmeyen her şeyin Tanrı'ya bağlı olduğu ve söz içinde varlığını sürdüren evrensel nedenler oluşturur. Üçüncü tür ise; kendisi yaratılmış ve yaratamayan, boyutlarını ve seyrini belirlediği bütün mahluklardan önce ve henüz farklılaşmamış ilk maddeyle aynı anda var olan tek tek nesnelerdir. En son tür ise ne yaratan ne de yaratılmış olan, her şeyin gayesi, yaratılışın dönüşü ve ebedi huzur olarak Tanrı'dır.[112] Dinamik olarak görünen bu âlem kısaca; Tanrı, Platonik İdealar; özler yada ilk örnekler, fiziki dünya ve Tanrı olarak tanımlanabilir. Bu, Tanrı'nın hem ilk ilke hem orta terim ve hem de son olmak durumunda tasvir edilmesidir. Tanrı mutlak başlangıç, ilk neden ve ereksel neden halindedir.[113] Tanrı tüm yaratılmanın içerisinde bir neden ve ilke olarak yer almaktadır. Tanrı'dan çıkıp yine Tanrı'ya dönüş demektir.

Patristik dönem, Hristiyan inancının öğretilerini geliştiren bir dönemdir. Skolastik dönem bu inancın öğretisini temellendirmek ve sistemli olarak derleyip toplama işini yapmıştır. Skolastik dönemin hazırlık kısmını dışarıda bırakırsak karşımıza erken, yüksek ve gerileme olarak üç dönem çıkmaktadır. Bu üç dönemin kırılma noktaları olan düşünceleri Tanrı, doğa ve Tanrı-doğa ilişkisi bakımından ayırdığımızda karşımıza üç düşünce sistemi çıkar. Bu düşüncelerden katı realizm; Skolastiğin erken döneminde var olan bir düşüncedir ve bu düşünce, Platon'un evren modelini Hristiyanlıkla bütünleştirerek sunmuştur. Katı realizm, evrensel kavramların nesnelerden bağımsız olarak var olduğunu savunur bu düşüncenin savunucusu Anselmus'tur (1033–1109). İkincisi ılımlı realizmdir ve bu düşünce; evrensel kavramların nesneler ve düşüncelerimizle birlikte var olduğunu savunur. Bu düşünce Hristiyanlıkla Yeni-Platonculuk ve Aristoteles'in düşüncelerinin harmanlanmış halidir ve savunucusu Aquinolu Thomas'tır (1225-1274).[114] Son olarak nominalizme göre; bu düşüncede evrensel kavramların gerçekliği yoktur, gerçek olan tek tek nesnelerdir ve birbirine benzeyen şeylere benzerliklerinden

---

[111] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 142
[112] Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 251
[113] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 316
[114] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 167

dolayı evrensel olarak, bizim bağlayarak adlandırdığımız kavramlardır ve savunucusu Ochamlı William'dır (MS 1287-1347).[115] Tabii ki bu dönemin içerisinde sayılabilecek çok daha fazla düşünür bulunmaktadır. Skolastik döneme damgasını vuran ve dönemsel olarak kitleleri etkileyen düşünce insanları olmaları bakımından, biz burada bu kişilere değineceğiz.

Anselmus, Augustinus'un öğretisi olan "Anlamak için inanıyorum" önermesinin izinden gitmiş, bu önermeye açık ve kesin bir anlam kazandırarak inancın en yüksek sırlarını akıl ile temellendirmeye çalışmıştır. Doğruluğun olması için, ilgili olduğu objenin de olduğunu varsaymak gerekir. Mutlak bir varlık olmalı ki var olan şeyler de var olabilsinler ve ondan pay alıp varlığa gelebilsinler. Doğa, Tanrı'dan pay alarak varlık kazanan bir yerdir.[116] İnsan bu doğanın merkezinde bulunmaktadır. Bunun sebebi sadece Tanrı'nın doğadaki yaratılan her şeyi onun için yaratması değil; Tanrı'nın insan suretinde yaratılması ve kurtuluşa yönelmesi ile yaratılışın mükemmel bir örneği olmasındandır.[117] Anselmus, doğa konusuyla ilgilenmemiş daha çok ilahiyat ile ilgilenmiştir. İlahiyat alanında da düşünsel olarak ortaya koyduğu Tanrı'nın varlığını, rasyonel olarak kanıtlama yoluna gitmek olmuştur. Tanrı'nın varlığını ontolojik delil ile kanıtladıktan sonra Tanrı'nın sıfatları konusunda Yeni Platonculuğun izlerini taşıyan bir kanıtlama yolunu seçmiştir.

Skolastik dönemin yükselişi olarak kabul edilen zamanda, Yunan ve İslam düşünürlerinin, Batı Avrupa üniversitelerinde tanınmasında ve felsefelerinin öğrenilmesinde büyük rol oynayan kişi Albert Magnus'tur (1207-1280). Magnus'tan, Thomas Aquinas'ın hocası, aynı zamanda Aristotelesçi bilim ile beraber; Aristoteles'in mantık, matematik, ahlak, siyaset ve metafiziğini açıklamaya çalışan kişi olarak bahsetmek gerekir. İslam düşünürlerini alimlerin gözünde Aristoteles'in şahsıyla aynı seviyeye yükseltmiştir.[118] Aristoteles'i, Hristiyanlaştırma çalışmalarının başlangıcı sayılan Magnus'un düşüncelerini, öğrencileri daha sistemli hale getirecektir. Öncesinde onun Tanrı hakkında ortaya koyduğu düşüncelere değinmek gerekir. Tanrı doğada var olan her şeyin ilk nedeni, ilk harekete geçiricisidir. Doğada var olanlar, bir kavramlar piramidi olarak düşünüldüğünde, bu

---

[115] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 156
[116] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 142
[117] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 152
[118] Ronan, *Bilim Tarihi*, ss. 286-287

piramidin en üst noktasından aşağıya doğru inildikçe, nedenden etkiye, etkiden edilgine doğru formların formu olan Tanrı'dan maddeye kadar inilmektedir. Tanrı bütün varlığın doruk noktasındadır, insan ise fiziki dünyanın doruk noktasında bulunmaktadır. Doğa dünyası içerisinde var olan her şey insan için vardır, insan da içinde olmakla beraber bütün yaratılanlar Tanrı için vardırlar.[119] Magnus'a göre, Tanrı'nın yarattıkları içerisinde insan, merkezi bir konumda bulunmakta ve doğa insanın hizmetine verilmiş durumdadır. Tanrı ile doğa ilişkisinde insan bu merkezi konumdan çıkar. Tanrı karşısında bu merkeziliği insandan Tanrı'ya vererek, yaratılan her varlığın Tanrı için olduğu bir düşünce ortaya koymuştur.

Thomas Aquinas, insan ve aklın, teoloji ve felsefenin önemli bir sentezini sunarak oluşturduğu düşünceleri ile bilginin ve Orta Çağ edebiyat türlerinin tümünü kuşatmıştır. Aristoteles'in öğretisini Hristiyanlaştırmada zirve noktasına ulaşmıştır. Varlığın nedeni olan Tanrı, ilk ve mutlak anlamda Tanrı'dır. Tanrı, yalnızca başka varlıkların ve çokluğunun nedeni değil; Tanrı varlığın ötesinde ve kendi varlığının nedeni olmadan bütün varlıkların varlığa gelmelerinin nedeni olan bir varlıktır.[120] Aquinas'a göre Yunanlılar evreni açıklamaktadırlar; fakat ruhun kurtuluşu söz konusu olduğunda tek yetkili merci Kutsal Kitap ve kilisedir.[121] Aquinas'a göre doğa, Aristoteles'te olduğu gibi hiyerarşik olarak düzenlenmiştir. Aristoteles düşüncesinden farkı ilk muharrik; kutsal, yaratıcı ve sonsuz bir Tanrıya dönüşerek olmuştur.[122] Evrenin yaratılışı ile ilgili ortaya koyduğu düşünce temkinli bir düşüncedir ve felsefi bakış açısından, evrenin ebedi olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur. Akıl, evrenin zaman içinde bir noktada yaratılmış olup olmadığını anlamak için tek başına yeterli değildir.[123] Yaratılan evren, mümkün evrenler içerisinde en iyisidir ve bu evreni tabiat ve lütuf düzeni oluşturmuştur. Çünkü Tanrı, sonsuz hikmet sahibidir ve evrenlerin en iyisini düşündüğünden, sonsuz hikmete karşı gelmeden, daha az mükemmel bir evren yaratamazdı. Tanrı, mükemmelliği düşünendir ve mükemmel olmayan bir evren yaratmak, Tanrı'nın bilmesi ve istemesi arasında, eşyanın var olan ideal prensibi ile gerçek prensibi arasında bir uygunsuzluk

---

[119] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 150
[120] Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 366
[121] Gür, *Bilim Tarihinde Kavramsal Dönüşüm*, s. 70
[122] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 171
[123] Ronan, *Felsefe Tarihi*, s. 290

oluşturmasının yanında, inanca ve düşünceye de aykırı gelen bir uygunsuzluk içerecektir. Bu düşüncelerden hareketle Tanrısal irade, kayıtsız bir irade değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın özgürlüğü, arzu ve keyfilik anlamına gelmeyeceğinden, zorunlulukla aynı şeydir.[124] Sonsuzluk hakkında yaratan ve yaratılan ayrımı yapan Aquinas'a göre; sonsuzluk, Tanrı'nın eksiksizliğinden doğan bir ayrıcalık, sonluluk ise eksik olan varlığın bir kusurudur.[125]

Skolastik dönemin gerileme döneminde ortaya çıkan nominalist akımın en önde gelen temsilcisi Ockhamlı William'dır. Din ile dünya bilgisini ayırt etmesi, Rönesans'ın doğa biliminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. William doğadaki varlıkların nasıl kavranacağı konusunda, aklın kavrayamadığı nesnelerin doğrudan doğruya sezgi yoluyla kavranabileceğini söyler. Doğanın basit ya da karmaşık nitelikte veya teolojik olup olmadığını insan aklı bilemez, bu yüzden en saf açıklamalar tercih edilmelidir. Doğa içerisindeki varlıkların ereksel olup olmadığı da insan aklı tarafından bilinemeyeceğinden, yine en yalın açıklama kabul edilmelidir.[126] Ockham'ın Usturası olarak bilinen ilkeye göre, prensipler ve niteliklerin gereksiz yere arttırılamayacağı düşüncesinden hareketle, bir olayı açıklamanın en mantıklı ve tutarlı yolunun o konuya en yakın ilkelerde aranması gerektiğidir. Bu nedenle, kapalı bir konu hakkında birden fazla açıklama teorisi varsa basit, yalın ve akla en yakın olanın tercih edilmelidir. Bu düşünce metafiziksel açıklamaları dışlamakta, deney ve gözlem ile elde edilen basit açıklamaları bilimsel sürece dahil etmektedir.[127]

Ockhamlı William, iman ve akıl alanını iki özerk alan olarak görerek birbirinden ayırmıştır. Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delili kabul etmez. Bu delillerin ortaya koyduklarının kesin değil muhtemel olasılıklar olduğunu söyler.[128] Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu ve varlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Tanrı ve gerçeği aşan doğa ile ilgili bütün bilgilerimiz birer inanç önermesidir. İnanç ve bilgi arasına, bilinemez bir ayrılık koyarak artık

---

[124] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 171
[125] Alexandre Koyre, *Bilim ve Devrim-Newton*, Çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, İstanbul 2006, s. 326
[126] Gür, *Bilim Tarihinde Kavramsal Dönüşüm*, s. 71
[127] Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, Otto Yayınları, Ankara 2015, ss. 56-57
[128] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 369

felsefe ve bilimi teolojinin hizmetinden çıkarmıştır.[129] Tümel varlıkların varlığı konusunda düşünenin zihninde var olduğunu, objektif olarak bir gerçekliğinin olmadığını söyler. Bizde var olan kavramlar eşyanın gerçek kopyaları değildir, sadece onların işaretleridir.[130] Bu düşünce ile tümellerin varlığı sadece zihinde var olan varlıklar haline gelmiş bulunmaktadır.

Skolastik dönem iman ve bilgiyi birleştirme çalışmasının yaşandığı fakat istenilen sonuca tam anlamıyla ulaşılamayan bir dönem olmuştur. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri aklın ilkeleriyle beraber inanca dayanan bilim ve felsefeyi dışlamanın da ötesinde bu tür çalışmalar ortaya koyan insanların fikirlerinin yasaklanmasıdır. Bu insanlara yapılan zulüm ve baskı, oluşturmaya çalıştıkları sabit inançların sonunda bu dönemin çözülmesi ile sonuçlanmıştır. Düşünsel anlamda başlayan isyan, siyasi anlamda da Avrupa'yı etkisi altına alan bir çözülmeyi beraberinde getirmiştir. Batıda aklın, vahyin hizmetine sunulması özgür düşüncenin engellerle karşılaşmasına sebep olmuş ve bu yaşananların sonucunda Rönesans ortaya çıkmıştır. Rönesans'ın ortaya çıkması Tanrı-doğa konusunda aşılamaz bir uçurumun oluşmasını sebep olmuştur. Çünkü Rönesans, Skolastik döneme bir tepki olarak doğmuştur. Var olan tepki, kilise ve dinedir.

1.1.3. Orta Çağ İslam Felsefesinde Tanrı ve Doğa İlişkisi

İslam felsefesinde Tanrı-doğa ilişkisinde, İslam filozoflarının düşüncelerini irdelerken öncelememiz gereken nokta, bahsi geçecek olan düşünürlerin din-felsefe ilişkisine nasıl baktıklarıdır. Çünkü İslam filozofları, Tanrı-doğa ile ilgili düşüncelerini din-felsefe ve akıl-iman bağlamında ortaya koymuşlardır. i) Kindi'nin temsil ettiği ilk sınıf, dini merkeze alarak, felsefeyi dine yaklaştırarak uzlaştırma yapmaya çalışmıştır. ii) İkinci olarak Farabi'nin temsil ettiği grup, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada iki ayrı yol kabul edip birbirlerini tamamlamada uzlaştırmaya çalışmıştır. iii) Üçüncü olarak İbn Rüşd'ün temsil ettiği grup ise din ve felsefenin tabii olarak birbiriyle uzlaşma içinde olduğunu savunmuşlardır.[131] iv) Dördüncü grupta ise dini esas alıp akli düşünceyi, dinin perspektifinden ele almayı doğru bulan Gazali bulunmaktadır. Bu düşünce içerisinde bakıldığında, felsefenin ya da aklın

---

[129] Gökberk, , *Felsefe Tarihi*, s. 156
[130] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 300
[131] Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2005, s. 150

bağımsızlığı mümkün değildir. Felsefi düşünceler, dinin kriterlerine uyuyorlarsa kabul edilebilir, uymuyorlarsa batıl kabul edilirler.[132]

Felsefenin, İslam kültürünün bir parçası olarak görülmesinde ve benimsenmesinde etkili olan ilk isimlerden birisi el-Kindi'dir (800-873). Kindi'nin eserleri incelendiğinde Yeni Platonculuk ve Aritoteles'in büyük bir etkisinin olduğu görülür. Fakat Kindi bu görüşleri dini düşüncesiyle yeni bir çerçeveye sokmuştur.[133] Aristoteles'in düşüncesinde var olan; bir şeyin oluşu, her zaman bir başkasının bozuluşudur. Ay-altı âlem, dört unsurun oluş ve bozuluşundan meydana gelmektedir. Ay-üstü âlem, oluş ve bozuluşu kabul etmemektedir. Aristoteles, bu düşünceden dolayı semayı oluşturan bir beşinci unsurun varlığını kabul eder. Kindi de bu düşüncenin paralelinde bir düşünce ortaya koymaktadır. Semanın daha önceki bir unsurun dönüşümünden ileri gelmediğini ve onun yok olmasının da hiçbir oluşu meydana getirmeyeceği düşüncesini ortaya koyar. Kindi, semanın bir başkasından dönüşmesinden ziyade, yoktan bir yaratılışın ürünü olduğu düşüncesindedir.[134] Evrenin yoktan var olduğu ve bir sonu olduğu düşüncesi ile evrenin ezeli olduğunu ileri süren Aristoteles'ten ayrıldığı görülür. Kindi, evrenin ezeli olmadığını dolayısıyla onun kuşattığı bütün varlıkların da sonlu olduğunu ifade eder. Evren yaratılmıştır ve bir yaratıcının eseridir.[135] Evren, birbirine uygun sebepler ve gayeler sistemidir. Böyle bir sistem, alim ve akil bir yaratıcı olan Allah'ın eseridir. Doğanın meydana gelişi ve işleyişi incelendiğinde, doğada olağanüstü ve hassas dengelerin bulunduğu ve bu dengelerin belirlenen bir amaca yönelik olduğu dolayısıyla Allah'ın evrende yegane yaratıcı güç olduğudur. Eğer doğada var olan bir amaç varsa bunu önceden belirleyen ve planlayan bir yaratıcı olmak zorundadır.[136]

Kindi, İslami bir bakış açısı ile doğaya yaklaşmıştır. Doğa bir yaratıcı tarafından, yoktan varlığa getirilmiş ve sonlu bir yapıdadır. Bu sebeple, var olan her şey bir nedene ve bir amaca bağlı olarak yaratılmıştır. Kindi, bu nedenlerin başı ve gerçeği olarak Allah'ı kabul etmiştir.

---

[132] Hasan Özalp, *Din ve Bilim Uzlaşması -Klasik ve Modern-*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 49
[133] Ahmed Fuad el-Ehvani, "Kindi", (Ed.: M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, , İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 7
[134] Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev.: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 102-103
[135] Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 210
[136] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 233-234

İslam felsefesinin kurucularından kabul edilen Farabi (870-950), dini hakikati ve felsefi hakikati tarz itibariyle farklı bulmakla beraber, objektiflikte bir olarak görür ve bu iki hakikati uzlaştırma zemini içerisinde, yeni bir felsefe düşüncesi ortaya koyup yükselten ilk filozoftur. Tanrı'nın varlığı ve bir olan Tanrı'nın çoklukla olan ilişkisini, Plotinus'un sudur teorisini İslami kozmoloji perspektifinde yorumlayarak "Sudur Nazariyesi" ile ortaya koymuştur. Bu teori ile kozmik tasavvurunu ortaya koymuş ve Tanrı-doğa-insan ilişkisini temellendirmiştir. Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu ve mevcudiyeti için bir başkasına ihtiyaç duymadığını kabul eder.[137] Evren görüşünü, ilk neden olan Tanrı'nın kendini bilmesi ve mükemmel olması sebebiyle, diğer bütün varlıkların taşma yoluyla Tanrı'dan sudur ettiği düşüncesi oluşturur. Bu sebeple evrendeki bütün varlık düzeni doğal bir zorunlulukla meydana gelmiştir. Bu zorunluluk, Tanrı'nın zorunlu varlık ve yetkin sıfatlarına sahip olmasından dolayı, varlığın Tanrı'nın iradesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır.[138] Varlığa gelen şeyler ilk neden olan Tanrı'dan hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelmektedir. Her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve Tanrı'ya yakınlık derecesine göre varlığa gelir. Dolayısıyla varlık en mükemmel olandan daha az mükemmel olana doğru bir hiyerarşi sırası içerisinde varlığa gelmektedir.[139] Tüm evrenin var oluşunun sebebi, Tanrı'nın bilgisidir ve başta gök cisimlerinin ve insanın bilgisi, başka varlıkların var oluşunun sebebidir.[140] Tanrı, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. Varlığa gelen her eşya varlığını ancak başka bir şeyin varlığına borçlu olan bir taşmanın sonucudur. Bu sebeple Tanrı'dan varlığa gelen şeyin varlığı hiç bir şekilde Tanrı'nın nedeni olamaz.[141]

Evreni hiyerarşik olarak varlığa getirenin, Tanrı'nın kendini bilmesi olduğunu ortaya koyan Farabi, Tanrı'yı "Zorunlu Varlık" olarak kabul eder. Evren taşma yoluyla Tanrı'dan sudur etmiştir. Hiyerarşide bulunan her varlığın üstteki varlığı idrak etmesi ve kendini bilmesi ile diğer bir varlığın oluşumu meydana gelmektedir. Farabi aynı zamanda doğanın, doğada var olan varlıkların mümkün olduğunu ve her

[137] İbrahim Medkur, "Farabi", (Ed.: M.Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 50-51
[138] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 244
[139] Fârâbî, *İdeal Devlet*, Çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2012, s. 47
[140] Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 183
[141] Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 45

mümkünün bir nedeni olması gerektiğini ve bu nedenlerin bir "İlk Neden"de durması gerektiğini ortaya koymuştur. Farabi, her varlığın varlığa gelme sebebini bir üst varlığa ve en sonunda ilk nedene bağlaması sebebiyle Tanrı-doğa ilişkisini nedenselliğe bağlamıştır.

Filozofların görüşlerini kendi iç tutarlılıkları açısından inceleyerek, yüksek bir nesnellikle değerlendirmeye tabi tutarak bir tehafüt geleneği oluşturmuş olan[142] Gazali (1058-1111) bilgiyi, Tanrı'yı bilme ve tabiatı bilme olarak ikiye ayırmıştır. Bu bilgilere ulaşmanın yolunu da ikiye ayırmıştır. İlki tasavvufçuların yolu olan "Marifet Nazariyesi"dir ki bu alanın konusunu Allah oluşturur. Diğeri "İlmi Nazariye"dir ki bu alanın konusu da eşya ve tabiattır.[143] Gazali, birçok hususta felsefecilere karşı çıkar, bu hususların başında gelen konu, evrenin ezeli olması konusudur. Gazali'ye göre evren, Tanrı'nın istediği bir zamanda kendi iradesiyle karar verip yaratmasıyla varlığa gelmiştir ve tek ezeli olan varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın dışındaki her şey sonradan yaratılmış hâdis varlıklardır. Bu düşüncesini "Hudus delili" ile kanıtlamaya çalışır ve yaratmanın, Tanrı'nın varlığının kaçınılmaz ve zaruri bir sonucu olduğu iddiasını reddeder.[144] Evren hâdistir, her hâdisin bir sebebi vardır, dolayısıyla evrenin de bir sebebi vardır kıyası ile evrenin yaratılmasında bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu ve ezeli olmadığı düşüncesini kanıtlamaya çalışır. Hâdis olan bir varlığı varlığa getiren hâdis olamaz eğer olsaydı onu da varlığa getiren bir sebebe ihtiyacı olurdu. Bu zincir sonsuza kadar devam ettirilemeyeceğinden kâdim olan bir varlıkta durması gerekir. Bu varlık evrenin yaratıcısı olarak isimlendirilen varlıktan başkası değildir.[145] Evrenin ezeli olması demek zamanında ezeli olduğu düşüncesini beraberinde getirir. Gazali, ne evrenin ne de zamanın ezeli olduğunu kabul eder. Üstelik evreni ve zamanı ezeli kabul eden bütün filozoflara hücum eder. Gazali evrenin mutlak yokluktan, belirli bir uzaklıktaki bir zamanda yaratıldığını ve yaratılmanın sadece suretler, madde ve formlar değil; zaman olgusunun da yaratıldığını savunur. Evrenin Tanrı ile olan münasebeti konusunun insan idrakini

[142] Aykut Küçükparmak, "Gazali'nin Eleştiri Metodu: Tehafüt'ül Felâsife Örneği", (Ed.:Mahsun Aytepe, Teceli Karasu), *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, cilt III. s. 493

[143] Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 213

[144] M.Said Şeyh, "Gazali", (Ed.: M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 170

[145] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, Çev.: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 46

aşan bir konu ve bu konuda yapılacak araştırmanın boş, faydasız ve açıklanamaz olduğunu, eğer açıklanabilseydi Tanrı'nın "yaratıcı" olmayacağını söyler.[146] Gazali'nin düşüncesinde, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğu hudus delili ile açıklanmaya çalışılmıştır. Tanrı evreni belirli bir zamanda yoktan varlığa getirmiştir. Gazali, Tanrı-evren ilişkisi konusunda yoktan yaratılma yerine evrenin ezeli olduğu düşüncesini ortaya koyan felsefecileri yine felsefi bir dil ile sert bir şekilde eleştiren kişi olarak İslam felsefesinde yer alır.

İslam felsefecilerinin Gazali tarafından sert eleştiriler almasından bu alanda hücumlar artmıştır. Bu hücumların önünü kesmek, filozofların savunmasını yapmak İbn Rüşd'ün (MS 1126-1198) görevi olmuştur. Bu savunmaların detayına girmeyeceğiz fakat Tanrı-doğa ilişkisini incelerken İbn Rüşd'ün hangi düşünce sistemi içerisinde hareket ettiğini bilmemiz gerekmektedir. Tanrı'nın ilim sıfatı, yaratma ve yarattıkları ile ilişkisi bakımından önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin, yarattığı ve yaratacağı her şeyi ihata ettiğini ve var olan her şeyin Tanrı'nın ilminin ve kudretinin eseri olduğunu vurgular.[147] İbn Rüşd varlığa gelen şeylerin mahiyetini Tanrı'nın bilgisi meselesine bağlar. Var olan şeyler, Tanrı'nın kendi özünü bilmesi nedeniyle varlığa gelmişlerdir ve varlığa gelen şeyler akılla kavranabilirler. Bu sebeple Tanrı, mutlak anlamda varlıkları bilen bir varlıktır. Çünkü varlıkların var ve akılla kavranır olmalarının sebebi, ilk ilke olan Tanrı'nın bilgisidir.[148] İbn Rüşd, yaratmanın Tanrı'nın bir fiili olduğunu ve Tanrı'nın evreni tesadüfle değil, takdir ile yarattığını ve hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelmediğini söyler. Bu sebep ilk sebepten meydana gelen sebepler zinciri ile meydana gelmiştir.[149] Evrenin ezeli olup olmadığı konusunda, fiilin failinden sonraya kalmayacağını ve ilk failin varlığının öncesi ve sonrası yok ise, fiilinin de varlığının öncesi ve sonrasının olmayacağını ki bunun da evrenin ezeli olduğunu gösteren en önemli delil olduğunu söyler.[150]

---

[146] Şeyh, "Gazali", s.179
[147]Kemal Sözen, "İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi", Diyanet İlmî Dergi, C. 48, S.3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, s. 53
[148] Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki", SDÜİFD, S.36, 2016/1, s. 89
[149] Ahmed Fuad el-Ehvani, "İbn Rüşd", (Ed.M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 307
[150] Tuncay Akgün, "İbn Rüşd'e Göre Yaratma", ÇÜİFD, C.10, S.2, 2010, ss. 136-137

İbn Rüşd, şeylerin yaratılması hususunda filozofların ortaya koyduğu dört nedeni benimser ve bu sebepleri ilk faile bağlar. Düşünce sisteminde yoktan yaratmanın var olduğunu, bu yaratmanın Tanrı'nın ilim sıfatından kaynaklandığını ve sebepler zinciri ile yaratmanın ortaya çıktığını ifade eder.

1.2. Rönesans ve Sonrası Tanrı ve Doğa İlişkisi

17. yüzyıl ve sonrasında modern bilimin ortaya çıkmasının temel amilleri olarak Rönesans ve Reform hareketleri gösterilebilir. Rönesans ve Reform hareketi Avrupa ülkelerinde dini, felsefi, bilimsel, siyasi ve ekonomik alanlarda değişimlerin, kopuşların ve çatışmaların yaşandığı dönemdir. Bu dönemin yaşanmasının en önemli sebebi olarak coğrafi keşifler gösterilse de tek başına yeterli bir sebep teşkil etmemektedir. Coğrafi Keşiflerin etkisi öncelikli olarak ekonomik anlamda olmuştur. Amerika'dan taşınan değerli madenlerin, ekonomide malların arzını artırması fakat ürünlerin nakit para ile orantılı bir şekilde artmaması, ekonomide bir kırılma yaşanmasına sebep olmuştur. Halkın gelirlerinde başlayan hızlı düşüş krize dönüşmüş ve bu durumun faturası, var olan siyasilere ve yöneticilere kesilmiştir. Coğrafi keşiflerle Pasifik ve Yeni Dünya'dan sadece değerli madenleri ve ürünleri değil; yeni bilgiler, teknikler ve yeni düşünceler de Avrupa'ya taşınmış, kısa sürede yayılan bu dalga, var olan bütün dini, siyasi ve geleneksel yapıları sarsmıştır.

Rönesans dönemini değerlendirirken birçok amili göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu amillerden biri, İslam filozoflarının Grek filozofları ile ilgili Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesi ile insanların kilisenin baskılarıyla bağlandıkları dini ve felsefi düşüncelerinde değişmelerin başlamasıdır. İstanbul'un fethi ile beraber birçok düşünür ve sanatçının Avrupa'ya göç etmesi, Doğu düşüncesinin Batı'ya taşınmasına sebep olmuştur. Matbaanın icadı ile birlikte birçok eserin çoğaltılması ve herkes tarafından ulaşılabilir hale gelmesi, bilgilerin ilk elden alınması ile düşüncede değişimlerin yaşanmasını sağlamıştır. Artan bilgi seviyesi ve ekonomik refah ile birlikte, zenginlerin (burjuva) aydınlara ve sanatçılara sahip çıkması Rönesans'ı başlatan bir diğer amil olmuştur.[151]

[151] Özalp, *Din ve Bilim Uzlaşması -Klasik ve Modern-*, s. 51

Yapılan bütün bu çalışmalar kilise tarafından şiddetle yasaklanmayla kalmamıştır. Bu çalışmaları oluşturan ve savunan kişilere uygulanan cezalar, yasaklanan kitap listeleri, kurulan engizisyonlar bu çalışmaların hangi şart ve koşullarda gerçekleştirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Protestanlar ve Katolikler, Kopernik'in (1473-1543) ortaya koyduğu evren görüşüne şiddetle ve açıkça karşı çıkmıştır. Fakat Aristoteles'in yer merkezli kozmolojisine de aynı derecede ve inatla bağlanmışlardır. Kopernik'in güneş merkezli sistemi ancak 17. yüzyıla gelindiğinde Aristoteles'in yer merkezli sisteminin yerini alabilmiştir. Güneş merkezli sistemden çıkarılan, yerin varsayılan günlük ve yıllık hareketinden ulaşılan fiziksel sonuçlar sayesinde Aristoteles fiziği yıkılmıştır.[152]

Kilisenin tüm hâkimiyeti elinde tutmaya çalışması, dini baskılar, uygulanan cezalar ve ağır vergiler Reform hareketinin başlamasına sebep olmuştur. Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin'in (1509-1564) 16. yüzyılda başlattığı Reform hareketleri, 17. yüzyılda dini grupların maruz kaldığı baskıya ve büyük bir kargaşaya yol açmıştır. Ortaya çıkan bu kargaşa ortamı 30 yıl savaşlarının başlamasından Westfalya Barışı ile son bulmasına kadar devam etmiştir. Westfalya Barışı, diplomasi ve uluslararası ilişkilerde, modern uluslararası sistemin temel çerçevesini belirleyerek kalıcı etkiler sağlamıştır. Bu olay sonrasında, insanların zihinlerinde dini ve teolojik paradigmaların yıllardır çözemediği, devlette ve toplumda meydana gelen kaosun, insan aklının kendi başına keşfedebileceği evrensel yasalar aracılığıyla çözülebileceği fikri oluşmuştur. Bu durum ile birlikte kadim doğa düşüncesinde var olan canlılık ilkesinin yerini, Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan, Aydınlanma dönemi ile zirve noktasına ulaşan doğa düşüncesinde düzen kavramının almasıyla sonuçlanmıştır. İlerleyen süreçte kilisenin var olan gücünü kaybetmesi, İngiltere ve Fransa'da yaşanan toplumsal olayların sonucunda gelen siyasi rahatlama, Coğrafi Keşiflerle beraber bulunan yeni tür ve ırklar 17. yüzyıl düşüncesinin seküler hale gelmesini etkileyen ve hızlandıran olaylardır. Kopernik devrimiyle beraber insan merkezi bir konumda bulunmadığını fark etmiş, coğrafi keşiflerle beraber farklı

[152] Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri* s. 68

medeniyetlerle karşılaşınca kendi dini-kültürel geleneğinin evrensel ve merkezi olmadığını anlamıştır.[153]

Rönesans döneminde yaşanan dini, siyasi ve ekonomik olguları ve bu olguların ortaya koyduğu sonuçları ana hatlarıyla çizmeye çalıştık. Bu dönemde ortaya çıkan dini, felsefi ve bilimsel düşüncelere de değinmek gerekmektedir. Çünkü 17. yüzyıl ve sonrasında modern bilimin ortaya çıkmasının temel amilleri yaşanan bu olaylardır.

1.2.1 Rönesans Döneminde Tanrı ve Doğa İlişkisi

Rönesans Çağı, Orta Çağ bilim düşüncesinden, modern bilim düşüncesine geçişi sağlayan bir dönemdir, yani geçiş dönemidir. Rönesans'ın başlamasının en önemli sebebi Orta Çağ sonlarında kavram realizminin yerini nominalizme bırakması ile soyut evrenden (metafizik) somut nesneler üzerine yönelmedir. Rönesans dönemi Aristoteles'in evren anlayışında var olan yanlış ve eksik bilgilerin, bilimsel olarak kanıtlanması dönemi olmuştur. Fiziki evrende var olan gerçekleri deney ve gözlem aracılığıyla bilimsel bir temelle ortaya koymaya çalışmak, bu dönemin en önemli özelliğidir. Bu dönemde evrenle ilgili edinilen bilgiler, birbiri üzerine inşa edilmiş yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Rönesans dönemi düşünürlerinin fikirleri ve bulguları Aydınlanma Çağ'ının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilim devrimi dendiğinde 17. yüzyıl ve Aydınlanma dönemini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü 17. yüzyıl bilimsel düşünce sisteminde Tanrı, evrendeki yerini korumaya devam etmiştir. Aydınlanma döneminde 17. yüzyıl bilimsel bulguları sentezlenerek metafizik ilkelere yer verilmeden Tanrı evrenden dönmemek üzere çıkarılmıştır.

Modern dünyanın Tanrı-doğa, din-bilim ilişkisinin oluşumuna etkisi olan ilk isim Kopernik'tir. Kopernik, o güne kadar var olan evren görüşünde büyük bir farklılık ortaya koymamıştır fakat o, dünyayı evrenin merkezine koyan görüşün yerine güneşi evrenin merkezine koymuştur. Yerin bir kendi ekseni, bir de güneş çevresinde ekseni olmak üzere iki devinimi olduğunu söylemiştir.[154] O dönem için bu düşünce zihinlerde bir tür krize sebep olmuştur. Yeni kozmolojik düşünceler her

[153] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, ss. 57-66
[154] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, Çev.: Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 80

şeyi şüpheli, sorunlu ve düzensiz hale getirir. Bu yeni kozmolojik düşünce bir krize sebep olmuş olsa da Kopernik evreni de sonlu ve ondaki düzenlenişin Tanrısal sebeplere dayandığı bir evren anlayışıdır. Kopernik o güne kadar var olan evren tasarımından farklı olarak evrenin merkezini değiştirmiştir.[155] Kopernik'te evren küre biçiminde tasarlanmıştır. Bunun en önemli sebebi, küre biçiminin en mükemmel biçim olması, her şeyi içerisine alarak orada tutabilecek güce sahip olması ve bu gücün Tanrı tarafından verilmesidir. Kopernik, evreni ve gök cisimlerini küre biçiminde düşünerek onlara Tanrısal bir yetkinlik vermiştir.[156] Kopernik'in ortaya koyduğu evren anlayışı ile ilgili yazdığı kitabı ancak ölümünden sonra yayımlanmıştır. Kitap, 1610 yılına kadar büyük bir tepkiyle karşılaşmamıştır. Fakat 1610 yılından itibaren sesler yükselmeye başlamış ve Kopernik dinsizlikle suçlanmıştır. 1616 yılında kitabı yasaklanmıştır. Çünkü bu, o dönem için kilisenin yıllardır savunduğu evren görüşünü yerle bir eden, insan zihninde şüphelerin oluşmasına sebep olacak türden bir evren tasarımıdır. Fakat değişim artık başlamıştır. Kopernik'in ortaya koyduğu bu değişimi, onu takip eden diğer isimler devam ettirecektir.

Johannes Kepler (1571-1630), modern doğa biliminin kurucusu olarak bilim tarihinin en seçkin kişilerinden biri sayılır. Kepler de Kopernik gibi evreni küre biçiminde düşünmüştür. Çünkü küre şekli güzel, yetkin ve Tanrısaldır. Tanrı kendisini evrenin düzeninde göstermiştir. Evrenin yapısında var olan düzen Tanrısal ruhun evren içinde kendini uyumlu büyüklük oranları ile gösterir.[157] Kepler'in sahip olduğu bilimsel tutku ve dehası astronomiye modern karakterini kazandırmıştır denilebilir. Bilimsel gelişmeye katkısına bakıldığında bu durum kendini iki yönden göstermektedir. Bunlardan ilki, güneş sistemi ile ilgili ortaya koyduğu bulguları ile daha kapsamlı Newton teorisinin ortaya çıkmasına zemin ve malzeme hazırlamasıdır. İkinci olarak hipotez veya teorilerin, gözlemsel olgulara uygun düşmesi üzerindeki ısrarı ile bilimsel metot anlayışını yeni bir düzeye çıkarmasıdır.[158] Kepler, fizik konusunda farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Niteliksel değişmelere yol açan canlı

---

[155] Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev.: Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, s. 106
[156] Gür, *Bilim Tarihinde Kavramsal Dönüşüm*, s. 92
[157] Gökberk, , *Felsefe Tarihi*, s. 234
[158] Yıldırım, *100 Soruda Bilim Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1974, s. 131

enerji anlayışı yerine Kepler, niceliksel olan ve niceliksel değişmelere yol açan mekanik enerji olması gerektiğini ileri sürmüştür.[159] Kepler'in ilahiyata eğilimli olması, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı inancının oluşmasını sağlamıştır. Bu inanç ona, en büyük keşfine götüren yolu açmış ve bu keşifle ilgili birçok kitapçık yazmıştır.[160] Kepler'in ortaya koyduğu keşif, gezegen deviniminin üç yasasını bulmuş olmasıdır. İlk yasa, gezegenlerin, merkezinde güneş olan eliptik yörüngeler çizdiğidir.[161] Kepler'in gezegenlerin dairevi yörüngeler değil de elips şeklindeki yörüngelerde dolaştığını ispatlaması, onu astronomi tarihinin en önemli araştırmacısı yapmıştır.[162] İkinci yasa, gezegeni güneşe birleştiren doğrunun, eş zamanda eş alan kat ettiğini ve üçüncü yasa da, gezegenlerin dönüş zamanının karesinin, gezegenin güneşten ortalama uzaklığının küpüyle orantılı olduğunu öğretir.[163] Kepler'in ortaya koyduğu bu keşifler kendi dönemine kadar astronomi alanında ortaya koyulan bulgulara bakıldığında tarihin en devrimsel buluşu kabul edilir. Kepler'in bu başarıya ulaşmasını sağlayan, evrenin Tanrı tarafından estetik bir şekilde var edildiği inancı ve bu inancı ispatlamak için soyut matematikle deneysel bilimi kullanmasıdır.[164]

Kepler'in, ortaya koyduğu evren modelinde, var olan güzelliği matematik ilkelerinin ortaya koyduğunu düşünerek canlı evren anlayışından mekanik evren anlayışına doğru yol aldığı görülmektedir. Ama bu evrende var olan ilkelerin Tanrı tarafından konulduğu düşüncesi devam etmektedir ve bu ilkelerin nedeni sorgulandığı için, Tanrı varlığını evrende hala korumaya devam etmektedir.

1609 yılında yeni teleskopun keşfi ile birlikte gözlem yapmaya başlayarak Kopernik'in evren ile ilgili ortaya koyduğu düşünceleri deneysel olarak kanıtlayan kişi, Galilei Galileo'dur (1564-1642). Yaptığı gözlemler sonucu Ay'ın ve Güneş'in kusursuz bir yüzeyi ve küre şeklinin olmadığını gözlemlemiştir.[165] Kopernik'in güneş merkezli teorisini destekleyen yazılar yazması, Kopernik'in eserinin yasaklananlar listesine girmesine ve ilerleyen zamanda Galileo'nun kilise tarafından

---

[159] Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev.: Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, s. 121
[160] Ronan, *Felsefe Tarihi,* s. 378
[161] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 85
[162] Özalp, "Johannes Kepler", (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 02*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 977
[163] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 85
[164] Özalp, "Johannes Kepler" s. 980
[165] Skirbekk, Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 214

mahkemeye çıkarılmasına neden olmuştur. Mahkemeye çıkarılmış ve alınan karar ile Kopernikçilik hakkındaki görüşlerin geçersiz olduğunu ilan eden bir yemin metni okumak zorunda bırakılmıştır. Bu onun çok ağırına gitmiştir ve ölümüne kadar hayatını ev hapsi şeklinde geçirmek zorunda bırakılmıştır.[166] Galieo'nun ortaya koyduğu görüşler, deney ve gözleme dayalı bilimsel yenilikler olmuştur. Bu yenilikler, o güne kadar var olan Aristoteles'in görüşlerinin yıkılması demektir. Yaptığı gözlemler sonucunda o güne kadar kabul edilen, nesnelerin devinimleri ile ilgili olan yasaya ters düşen bir düşünce oluşturmuştur. Bu düşünce Galileo'nun başlıca ve en özgün çalışmasıdır. Ortaya koyduğu bu çalışmanın sonucu eylemsizlik ilkesi ve serbest düşme yasasının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Galileo'ya kadar olan düşünce, devinim içinde olan bir nesnenin kendi haline bırakıldığında duracağı, devinimini ancak bir dış gücün itmesi ya da çekmesiyle sürdürebileceği yönündeydi.[167] Galileo'ya göre ise, hareket eden bir nesne, kendine etki eden bir kuvvet olmadığı sürece hareketini tekdüze bir hızla sürdürmeye devam eder. Yani nesne durağan ise durağanlığını, hareketli ise hareketini devam ettirecektir. Dış etkenler hareketin sebebi değil hareketin değişmesinin sebebidir.[168] Devinim düşüncesindeki bu değişme, Kopernik sisteminde, dünyanın döndüğünü ortaya koyan ve savunulan düşünceyi matematiksel olarak kanıtlamıştır. Aynı zamanda bu düşünce serbest düşme yasasını da ortaya çıkarmıştır. O güne kadar nesnelerin ağırlıklarının düşme hızlarını etkilediği düşüncesi hakimdi. Ancak değişen devinim ilkesi, dış güçlerin ivmeye etki ettiği ancak hıza etki etmediğidir. Galileo, evrende var olan bu düzenin matematiksel yasalara bağlı olduğunu kabul etmiştir. Onun düşüncesinde evren Tanrı tarafından bir düzen içerisinde, matematiksel yasalara uygun şekilde, sonsuz akılca ve kusursuz bir şekil olan daireye göre düzenlenmiştir. Galieo, doğayı kendi kendini yaratan canlı bir organizma olarak görmez. O doğayı eylemsiz bir madde olarak tasarlamıştır. Bu durum niceliklerden oluşan doğanın, niteliksel olarak, ona dışarıdan aşkın bir varlık tarafından varlığa getirlmesine ihtiyacı vardır.[169]

---

[166] Richard J. Blacwell,"Galıleo Galılei", (Ed.: Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 147
[167] Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, Tübitak, Ankara 1999, s. 87
[168] Özalp, "Galileo Galilei", (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 02*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 991
[169] Gür, *Bilim Tarihinde Kavramsal Dönüşüm*, s. 110

Galileo doğanın matematik yasalara uygun şekilde işleyen bir düzen içerisinde olduğunu söyler. Doğaya bu nicelliği veren bir niteliğin olması gerektiğini de ifade eder. Galileo'nun doğası, tüm bunları kazanabilmek için Tanrı'nın müdahalesine ihtiyaç duymaktadır. Fakat Galileo'nun doğa düşüncesi o güne kadar öne sürülen doğa düşüncesine ters düşmektedir. Dünyanın merkezde olduğu, tüm gezegenlerin dünyanın çevresinde devindiğini iddia eden görüş aynı zamanda insanı evrenin merkezine koyan düşüncenin temeliydi. Güneşin merkezde olması ve dünyanın güneşin etrafında dönüyor olması, insanı merkezi olma konumundan da çıkarmak demekti. Devinimin sürmesi için dış etkiye sahip olması gerekmediği düşüncesi, sürekli devinimi sağlayan inancı yıkmak demekti. Bu sebeple Galileo'nun yeni bilimsel fikirleri kilise tarafından Kutsal Kitap'a uygun olmadığı yönündeki düşüncelerden dolayı hiç hoş karşılanmamıştır ve bu durumun sonucu olarak da mahkemeye çıkarılmıştır.

Modern tümevarım (induction) yönteminin kurucusu Francis Bacon (1561-1626), bilimsel oluşumun mantıksal olarak sistemleştirilmesinde ilk öncü adımı atan kişi olarak değişmez bir öneme sahiptir.[170] Bacon insanın düşüncesini, gerçeğin hakimi ve doğanın efendisi olarak görür. Bu düşünce, insan tarafından fethedilen ve insanın iradesine bağımlı kılınan bir doğa anlayışı ortaya koyar.[171] Bacon bilim insanının nasıl olması gerektiğini tarif eder ve deneyciyi karıncaya, usçuyu örümceğe benzeterek hem deneyciliği hem usçuluğu reddeder. Bacon bilim insanını, çiçeklerden aldığı maddeyi yeni ve değerli bir maddeye dönüştüren bir arıya benzetir.[172] Bacon metafizikte 16. yüzyıl geleneğini takip etmiş ve aklın, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini, tanrıbilimde geri kalan her şeyin vahiy yoluyla bilinebileceğini düşünmüştür.[173] Bacon'un hem aklı hem vahyi savunması takipçilerini çifte doğruluk ilkesinin varlığının kabulüne götürmüştür.

Rene Descartes (1596-1650), yüksek felsefi bir yeteneğe sahip, ortaya koyduğu görüşleri yeni fizik ve gökbilimin etkisinde şekillenmiş, modern felsefenin kurucusu sayılan düşünürdür.[174] Descartes 1612 yılına kadar *"La Flèche Cizvitleri"*

---

[170] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 100
[171] Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, s. 142
[172] Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 120
[173] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 102
[174] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 123

tarafından eğitilmiştir. Eski diller, skolastik felsefe ve matematik öğrenmiştir. 1612 tarihinde okulu bırakır. Çünkü çalışma konularında beklediği açıklık ve netliği bulamadığını, aradığı bilimi kendi başına ve dünya kitabında bulabileceğine karar vermiştir.[175] Descartes, akıl üzerine kurulu bir düşünme yöntemi ortaya koyar. Akıl, metot ve düzen kavramlarına netlik kazandırarak Kopernik ve Galileo'nun başlattığı devrimi yönetir.[176] Descartes'a göre doğruyu yanlıştan ayırt etmeye yarayan akıl; evrensellik ifade eden, herkeste bulunan fakat doğru bir şekilde kullanılmayan bir sağduyu aracıdır. Evrensel bilimin keşfedilmesini sağlayacağını düşündüğü, "Kartezyen Metodu" olarak bilinen sezgi ve çıkarsamaya dayanan metodunu ortaya koymuştur. Descartes, ilk önce her şeyden şüphe ederek işe başlar. Çünkü yıllardır sağlam olmayan ilkeler üzerine inşa ettiği düşüncelerin kuşkulu ve belirsiz olduğunu fark eder. Eğer bilimde sağlam ve kalıcı şeyler ortaya koymak istiyorsa en temelden başlanması gerektiği yargısına varır. Önce kendi varlığından şüphe etmekle başlar ve uzun bir düşünmeden sonra, emin olabildiği tek şeyin, hissedilebilir varlık olarak kendi varlığı olduğu sonucuna varır. Bunu da "Düşünüyorum, o halde varım." cümlesiyle ifade eder. Bu önermeye dayanarak iyi bir Tanrı'nın kendi yarattıklarını aldatmayacağı sonucuna varır. Buradan yola çıkarak kendi evren görüşünü kurmaya başlar.[177] Descartes'ın, evren konusunda Orta Çağ'ın skolastik görüşünü tamamen yıkan yeni bir felsefi yaklaşım geliştirebilmesinin temelini bu şüphe oluşturur. Descartes'ın evren anlayışında neden ve amaç birlikteliği düşüncesi değil; mekanistik evren görüşü hakimdir.[178] Descartes evrenin nasıl çalıştığını açıklamaya çalışmıştır. Descartes, bir parçacığın hareketinin, evren boyunca, diğer bütün parçacıkların hareketini etkilediğini düşünen teorisini ortaya koymuştur. Bu, güneş sisteminden yıldızların en küçük parçacıklarına dek her şeyi kuşatan, iç içe geçmiş bir seri girdap boyunca ortaya çıkar.[179] Descartes ruhun ölümsüzlüğüne inanır; beden ve ruhun bütün olarak birbirinden ayrı ve bağımsız bir varlık olduğunu söyleyerek düalist bir yapı oluşturur. Bilincin öznesi ruhtur. Ruh bedenden ayrı, bağımsız bir

[175] Frank Thılly, *Felsefenin Öyküsü- Çağdaş Felsefe*, Çev.: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000, s. 63
[176] Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, s. 143
[177] Ronan, *Felsefe Tarihi*, s. 384
[178] Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, (Ed.: Mehmet Ali Kılıçbay) , İmge Kitabevi, İstanbul 2011, s. 552
[179] Paul Strathern, *90 Dakikada Descartes*, Çev.: Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1999, s. 59

varlıktır. Cisim biçimi, boyutu ve uzayda yer kaplama özelliği olan varlıktır. Cismin özü yer işgal etmesidir ve hiçbir anlamda bilinçli değildir.[180]

Descartes doğada işleyişin var olan varlıkların hareketinin birbirini etkilemesi sayesinde meydana geldiğini, mekanist bir doğa anlayışı içerisinde ortaya koymuştur. Mekanist doğa anlayışı bilim devriminin oluşmasını sağlayan en önemli sebeptir. Bu düşünce, Tanrı'nın doğaya müdahalesine ihtiyaç duyulmadığı düşüncesinin ortaya çıkmasının başlangıcıdır. Ortaya koyduğu düalist yapı din ile bilimin arasının açılmasına sebep teşkil etmiş ve din bilimin içerisinden ayrılmaya başlamıştır.

Newton (1642-1727), bilimsel yolculuğunda kendisinden önceki düşünürlerin bilgilerini dikkate alarak bilime eklediği düşüncelerle, bilimsel başarıyı sağlayan kişi olmuştur. Kaleme aldığı eseri *"Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri"* nde, o güne kadar kimsenin erişemediği bir matematiksel kesinlikle hareket ederek doğa ve doğadaki cisimler hakkında yazmış, Orta Çağ fizikçilerinin başlatmış olduğu ve Galileo'nun olgunlaştırmaya çalıştığı şeyi tamamlamıştır. Bu eser ile daha sonra yapılan bütün çalışmaların temelini oluşturan Newton, üç hareket yasasını ortaya koymuştur.[181] Newton'un kitabının ilk bölümünde, Galieo'nun temelini attığı eylemsizlik ilkesi ve serbest düşme yasası vardır. Bu kuram, yıllardır var olan Aristoteles'in evren görüşünü salt mekanik dünya görüşüne, belli sınırlar içinde geçerliğini bugün de koruyan bir paradigmaya bırakmıştır.[182] Newton gezegenler arasındaki bağlantıyı kütle çekim yasası ile ortaya koyar. Matematiksel olarak elde ettiği bütün bulgular mekanistik dünya görüşünün oluşmasına ve Tanrı ile doğa arasındaki bağın, kendisi her ne kadar öyle düşünmese de, kopmasına sebep olur. Tanrı-doğa ilişkisi arasındaki bağın kopmasına Newton'un inşa ettiği fiziği sebep olarak göstersek de aslında Newton, inşa ettiği fizikle yeni teolojinin temellerini de atmaya çalışmıştır. Çünkü doğada mekanik olarak var olan düzeni bir düzenleyicinin işareti olarak görmüş ve gök cisimlerinin evrendeki eş merkezli ve kusursuz hareketlerini bilinçli bir tercihin sonucu olarak düşünmüştür. Evrende var olan düzenli bir sistemin varlığına ancak akıllı ve güçlü bir varlığın, akıl ve egemenliğinden yola çıkılarak varılabilecektir. Newton'a göre matematik

---

[180] Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 62
[181] Ronan, *Felsefe Tarihi*, s. 389
[182] Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, s. 118

formülasyonu ne olursa olsun, doğayı meydana getiren kuvvetler Tanrı tarafından oluşturulan zorunlu koşullardan başkası değildir. Newton'un mekanistik dünyasına bakıldığında karşımıza aktif güçleri sistemleştirme çabası çıkar ki bu sistem bir bütün olarak Tanrı'yı temellendirecek şekilde kurgulanmıştır. Newton'a göre, hareketi pasif maddeye başlangıçta veren ve evrendeki hassas düzeni koyan varlık Tanrı'dır. Artık Newton için sorgulanan durum evrende bir düzenin olup olmadığı değil, var olan düzen ile Tanrı'nın nasıl ilişki kurduğudur. Newton, evrende görülebilecek düzensizliklerin Tanrı'dan dolayı değil, insanın bilgisizliğinden kaynaklandığını ve Tanrı'nın bu dünyanın ruhu değil, evrenin efendisi olarak görmektedir. Tanrı her zaman ve her yerdedir. Kör bir adamın renkleri algılama konusunda nasıl bir fikri yoksa her şeye muktedir olan Tanrı'nın yaptığı her şeyi anlama ve algılama konusunda insanların da bir fikri olamaz.[183]

Newton, her ne kadar bilim tarihinde mekanistik evrenin kurucusu olarak gösterilse de onun ortaya koyduğu yeni evren modeli Tanrı'yı dışlayan, evrenin metafizik olgularından arındırıldığı bir yapıda değildir. Newton, var olan düzen içerisinde Tanrı'nın rolünü her daim diri tutmaya, arasındaki bağı anlamaya, Tanrı'nın doğaya gizlemiş olduğu şifreleri çözmeye ve ortaya koymaya çalışmıştır. Her ne kadar mekanistik evrenin bir yaratıcısı olduğuna ve bu evrenin bir yaratıcı tarafından düzenlendiğine inansa da artık evrende Tanrı'nın devre dışı bırakılabileceği bir alan açılmıştır.

Doğa bilimlerinde elde edilen somut başarıları dolayısıyla mekanistik düşünceyi ve Newtoncu sistemi takip edenler, kuramın pratik sonuçlarına odaklanmışlardır. Kuramın teolojik dayanakları bulunan kısmı, önemsenmeyen tarafa geçmiştir. Newton'la özdeşleşen mekanistik yasalar, o kadar ileri götürülmüştür ki artık Tanrı bile bu mekanizmaya müdahale edemez hale gelmiştir. Ortaya konulan kuram sayesinde, şimdiki anda verilerin oluşturduğu durumla, maddesel parçacıkların bilindiği varsayılarak, bunlardan hesap yoluyla ve mekanik yasalarına göre, dünyanın önceki ve gelecekteki evriminin bilinebileceği düşüncesi oluşmuştur.

---

[183] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, ss. 73-76

En yalın veri maddedir ve her şey mantıksal olarak bu veriye indirgenmiştir. Dolayısıyla fizik ilkeleri, mutlak doğru kabul edilmeye başlanmıştır.[184]

Rönesans düşünürlerinin bilimsel bulguları yeni bir dönemin, Aydınlanma Çağı'nın ve ilerleyen dönemde pozitivizmin başlamasını sağlamıştır. Mekanistik evren görüşünün temelleri atılmaya başlanmış, aklın ilkeleri ile kavranabilecek deney ve gözleme dayalı matematiksel yasalar tek doğru bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Tanrı artık bu evrende düzenleyici ve kural koyucu olmaktan çıkarılmış, yerine sebep sonuç ilişkisine dayalı determinist bir doğa anlayışı hakim olmuştur. Bu doğa anlayışında Tanrı ve metafizik ilkeler, yerini değişmez matematiksel ilkelere bırakmıştır. Her ne kadar Rönesans düşünürlerinin evren anlayışında, Tanrı merkezi konumunu korumaya devam etse de Aydınlanma Çağı düşünürleri akıl ile kavranan yasaları, değişmez doğrular olarak kabul etmiştir. Ortaya koyulan matematiksel ilkeler materyalist bir evren düşüncesinin oluşmasının da zeminini hazırlamıştır.

1.2.2. Rönesans Sonrasında Tanrı ve Doğa İlişkisi

Aydınlanma, 18.yüzyılda da hem Amerika hem de hemen hemen Avrupa'nın her tarafında etkili olan ve geleneksel olarak İngiliz Devrimi ile başlayıp, Fransız Devrimi ile biten, felsefi olarak başlayan, daha sonra toplumda bulunan bütün ilkelerin değişimini sağlayan bir harekettir. Bu hareketin gayesi, insanları esasta "kötü" ve "köleleştirici" olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafelerden yani bunların oluşmasını sağlayan kurumsal olan dinin temsil ettiğine inanılan eski düzenden kurtararak yine esasta "iyi" ve "özgürleştirici" olduğu kabul edilen "aklın düzeni "ne sokmaktır.[185] Kant, "Aydınlanma nedir?" sorusuna "Kişinin kendi suçu ile düşmüş 'ergin olmama' durumundan kurtulmasıdır." diye cevap verir. Ergin olmama durumunu, aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını ve cesaretini gösteremeyen insan olarak izah eder. İnsanın ergin olmama durumu, aklın kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bunun sebebi, kendi aklını başkasının yardımı ve kılavuzluğu olmadan kullanma kararlılığını ve cesaretini

---

[184] Joseph M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s. 35
[185] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993, s. 11

gösterememesidir. Kant'ın bu sebeple söylediği *"Sapere Aude!"* yani "Aklını kullanmaya cesaret et" ifadesi, aydınlanmanın parolası olmuştur.[186]

Aydınlanma dönemi düşünürleri için aklın doğruya ulaşmasını engelleyen en önemli unsurlar din, devlet, batıl inançlar, bilgisizlik, yöntemsizlik ve önyargılardır. Bu yüzden yapılması gereken en önemli şey, aklın aydınlanmasını engelleyen her türlü karşı unsuru gidererek bilimsel bir çevre hazırlamaktır.[187] Aydınlanmanın amacı, insanın üstünde ve dışında belirlenmiş her türlü bağdan kurtarmaktır. Bu sebeple dini köklerinden koparma ve Tanrı'yı da kendisi ile ilişki kurulamayacak bir konuma yerleştirme; hatta insanı, kendi dinini kendisi kuran, Tanrı'nın fonksiyonlarını dahi insanın belirlemesini amaçlayan bir düşünce sistemi kurmuştur. Bu düşünce doğrultusunda, Aydınlanma döneminin temel anlayışı, insanın kendi doğrusunu kendisinin ona verilen akıl ile bulması ve aydınlatmasıdır. Bunun için de Tanrı'yı hayatın dışına çıkarmış, Tanrıdan boşalan yere insanı koymuştur.[188]

Aydınlanma dönemi bu sebeple deney ve gözlem ile elde edilen rasyonel bilgiyi, bilimsel bilginin tartışmasız kabul gören temel aracı kabul etmiştir. Bilimsel bilgi, doğayı anlama ve açıklama noktasında Tanrı konumuna getirilerek Tanrı'nın yerini almıştır. Evrende var olan düzen, neden-sonuç ilişkisi içerisinde doğal yasalara göre mükemmel şekilde işlemektedir ve Tanrı istese bile bu yasalara müdahale edemeyeceği düşüncesi oluşmuştur.

Aydınlanma dönemi, zihin ve varlık arasındaki ilişkiyi bölerek varlığı parçalara ayırmıştır. Bu bölme işlemi ile her bir niteliği ve etkileşimi, temel maddi yapıtaşlarına indirgeyerek, birbiriyle bağlantısı olmayan özerk nesneler haline getirmişlerdir. Bu nesneleri, mekanist bir sistem içinde, kendi yasaları olan ve bu yasalar ile işleyen yeni bir evrene dönüştürmüştür. Bu dönüşüm içerisinde her bir canlı varlık, artık kurulu bir makinenin birer parçası olarak kabul edilmiştir.[189] Evrenin kendi kendine yetebilen bir kurulu makine halinde algılanmasında en büyük etkiye doğa bilimcileri sebep olmuştur. Bu anlayışla birlikte Tanrı ve onun yansıması

---

186 İmmanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Ed. Ali Akay, Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, 2000, s. 17

187 A. Kadir Çüçen, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", MÜSBED, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, s. 31

188 Sait Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi ", AÜİFD, Sayı:42, 2014, s. 188

189 Erdal Baykan, "Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din", YYÜSBED, Sayı:2, 2001, s. 312

olan din, evrende ve insan hayatında etkisiz hale gelmiştir. Artık dini yaklaşımlara ve tartışmaya gerek kalmayınca, hoşgörü temeline dayalı doğal bir din anlayışı ortaya konulmuştur.[190] Aydınlanma dönemi düşünürlerinin akıl ile ulaşılan rasyonel bilgilerin varlığını kabul etmesi, irrasyonel bilgilerin varlığının kanıtlanamayacağı düşüncesi metafizik ilkelerinin sistemin dışına itilmesine ve yok sayılmasına sebep olmuştur. Aklın Tanrı konumuna geçmesi, Saint Augustin'in "Tanrı Şehri"ni, yalnızca daha modern materyallerle yeniden inşa etmek için yıkmalarının sebebidir.[191]

Aydınlanma döneminin, aklı her bilginin temeli sayması ve metafizik alanların akıl ile kavranamayacağını iddia etmesi, Tanrı'nın doğada var olan varlığının yok olmaya başlamasına sebep olmuştur. Aydınlanma döneminde başlayan bilgi ve bilim konusunda oluşan düşünceler, inançsal olarak önce deizme, sonrasında ateizm ve agnostizm inancının oluşmasına sebep olmuştur.

Akılcılığa karşı deneyciliğin Aydınlanma döneminde sistemli hale gelmesine öncülük eden isim John Locke (1632-1704) dur. Zihnimizin boş bir levha olduğunu, doğuştan hiçbir bilgi getirmediğimizi ve bütün bilgilerimizi deneyim sayesinde elde ettiğimizi savunur. İnsan, bilgi edinme sürecini kendi aklı sayesinde deneysel olarak oluşturabilir. Deneysel olarak din öğretisini, metafizik düşünceleri ve batıl inançları elde edemeyeceğimize göre, bunların doğru olup olmadığını bilimsel açıdan göstermemiz olanaklı değildir. Bu sebeple aklın, bağımsız ve özgürce bilgi edinmesi için dinin, metafiziğin ve her türlü inancın terk edilerek gerekli eğitim, çevre ve kültür olanaklarının hazırlanması gerekir.[192] İnsanlarda beden ve zihin olmak üzere iki töz bulunur. Buna ek olarak bir de tinsel bir töz olan Tanrı'nın tözü mevcuttur. Doğuştan var olan Tanrı ideasına sahip değiliz ancak Tanrı düşüncesini doğal yeteneklerimizin doğru kullanımıyla elde edebiliriz.[193] Locke'un Tanrı'nın varlığını ve sahip olduğumuz bilgi edinmeyi duyulara vermesi ile gözleme dayalı oran düşüncesi ortaya çıkmıştır.[194] Locke aslında Tanrı'yı ve onun var olduğunu gösteren metafizik kanıtların geçerli olduğunu kabul eder fakat kanıtlar üzerinde durup,

---

[190] Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi ", s. 180

[191] Irwing M. Zeitlin, "Aydınlanma: Felsefi Temeller", Çev.: Mustafa Tekin, SÜİFD, S.XII., Bahar/2002, s. 230

[192] Çüçen, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", s. 27

[193] Thilly, *Felsefenin Öyküsü- Çağdaş Felsefe*, s. 125

[194] Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, s. 200

düşünüp bir yorumda bulunmaz.[195] Tanrı, evrende var olan her bir parçayı kendi amacı için yaratmıştır ve her bir parça bütünün amacıyla belirlenen bir ilişki içerisinde düzene sokulmuş bir makinedir.[196] Newton'un kozmolojiye ve Locke'un ise epistemolojiye yaptığı katkılarla deizmin temellendiği söylenebilir. Tanrı insana aklı bahşederek, evrenin kapısını ve yasalarını açmıştır. İnsan da aklını kullanarak yaratılış sürecinden Tanrı'yı bulmak, doğruyla yanlış arasında bir tercih yapmak durumundadır. Her yerde bir doğal dinin bulunduğunu aynı akıl insana göstermektedir.[197] Locke'un epistemolojisi, İngiliz filozoflarını idealizm ve septisizme, Fransızları da materyalizme götürdü.[198] Bilgi edinme yolunu deneyime vermesi, metafizik bilgilerin varlığını ortadan kaldırmaya sebep olmuştur. Metafizik bilgilerin var olup olmadığının duyumsal olarak deneyimle kanıtlanamaması, septisizme gidişi başlatmıştır.

Immanuael Kant (MS 1724- 1804), modern filozofların en büyüğü sayılır.[199] Kant, bilginin kaynağı konusunda rasyonalizm-ampirizm çatışmasında bir orta yol bulmuştur. Aklın neleri bilip bilemeyeceği düşüncesinden yola çıkarak "teorik akıl" ve "pratik akıl" şeklinde aklı ikiye ayırmıştır. Teorik akıl, bilim yapan akıldır ve fenomenal aleme aittir. Pratik akıl, "kendinde şeyler" adını verdiği varlık alanı yani fenomenler alemine ait olmayanın bilgisinden oluşan akıldır ve numenal aleme aittir.[200] Bilgimizin ve deneyimimizin tek verisini fenomenal alem oluşturur ve bilgi, duyunun verileri ve olgularıyla mümkün olmaktadır.[201] Bu bilgi türü deney ve gözlem ile mümkün olmaktadır. Numenal alemin bilgisini Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü yani metafizik konular oluşturmaktadır. Kant'a göre bu konular ile ilgili deney ve gözlem yaparak bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Bu yüzden dini, teorik bir bilginin konusu olarak değil, öznel pratik eğilimin bir konusu olarak görmektedir.[202] Metafizik alana ait, insan aklını rahatsız eden sorular vardır. İnsan bu sorulara duyu ve deneyime dayanan, tatmin edici dayanakları olan cevaplar bulamaz. Bu sorular

---

[195] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 194
[196] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 571
[197] Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 48
[198] Zeitlin, "Aydınlanma: Felsefi Temeller", s. 234
[199] Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 173
[200] Mehmet Demirtaş, "Kant'ın" İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkar Ettim" Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirmesi", CÜİFD, Cilt:XVII, Sayı:1,2013, s. 290
[201] Ali Taşkın, "Immanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi, CÜİFD, Cilt:VI, Sayı:1, 2002, s. 281
[202] Allen W. Wood, "Kant'ın Deizmi", Çev.Necmettin Tan, AÜİFD, 52:1, 2011, s. 334

başka soruları ortaya çıkarır ve bu durum bu şekilde sürüp gider. Antinomi adı verilen, bu birbiriyle çelişen sonuçlar içeren cevaplar, deneyim alanı dışında kaldığından metafizik alanda bilimsel bilgi mümkün olamaz.[203] Tanrı'nın var olup olmadığını bilimsel olarak bilmenin imkansız olduğunu savunsa da, ahlaki kanaat ve dini inançlara sahip olmamızın kaçınılmaz olduğunu düşünür.[204] Tanrı bilgisini bilimsel olarak değil Tanrı'yı duyu verilerini bize veren şey olarak, yani ussal olarak yaratıcıyı, düşünsel olarak Tanrı'nın olduğunu bilmemizdir.[205]

Kant aklın sınırını çizerek, akıl ile nelerin bilinip nelerin bilinemeyeceğini belirli çizgilerle ayırarak katı rasyonalist düşüncede olmadığını göstermiştir. Pozitif bilimler metafizik alanda geçerli olmadığından, Tanrı'nın varlığının bilimsel olarak bilinemeyeceğini fakat düşünsel olarak 'kendinden şeyler'in var olduğunu göstermeye çalışarak, katı amprizmden uzaklaşmıştır. Her ne kadar ahlak delili ile Tanrı düşüncesini kanıtlamaya çalışsa da bu durum inanmak için bilgiyi bertaraf etme düşüncesinin benimsenmesine engel olamamıştır.

Modern doğa düşüncesi tarihsel dönemlere ayrılması gerekirse bu dönemler için üç eserin yayımlanış tarihleri verilebilir. Çünkü bu eserler doğa düşüncesinin başlangıcı, zirve noktası ve tamamlanma aşamaları olarak görülmektedir. Birincisi Kopernik'in 1543'te yayımlanan *"Göksel Kürelerin Dönmeleri Hakkında" (De Revolutionibus Orbium Caelestium)* başlıklı çalışması, ikincisi Newton'un 1687 yılında yayımlanan *"Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri" (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)* adlı eseri, üçüncüsü ise Charles Darwin'in 1859'da yayımlanan *"Türlerin Kökeni" (The Origin of Species)* kitabıdır. Bu eserler, birincisi göğü, ikincisi yeryüzünü ve üçüncüsü insanı dini-metafizik içeriğinden çıkartarak modernleştirmiştir.[206] Charles Robert Darwin (1809-1882), türlerin evrimini salt mekanikçi bir anlayışla inceleyerek bundan sonraki yaşamı evrim, tarih ve devinimden meydana getirmiştir.[207] Ortaya koyduğu hipoteze göre türler, daimi ve değişmez değillerdir. Türler, hayatta kalma mücadelesinden dolayı doğal bir

[203] Mehmet Önal, Tuncay Saygın, "Kant'ın Yetişdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", İÜİFD, Bahar 2011/2(1), s. 111
[204] Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s. 186
[205] Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 138
[206] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi,* s. 53
[207] Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 29

ayıklanma ile çevreye uyum sağlamak için evrim geçirirler.[208] Darwin, canlıların doğal eleme ve adaptasyonlarla bir amaca bağlı olmadan gelişim gösterdiği düşüncesini ortaya koymuştur. Bu düşünceye göre evrimin bir amacı yoktur. Dolayısıyla doğanın artık bir yaratıcıya ihtiyacı yoktur.[209] Bu hipotez ile Newton'un fizik bilimlerinde yaptığını, Darwin biyolojide yapmıştır. Artık doğada Tanrı'nın yaratmasına ihtiyaç kalmamıştır. Her türün kendine has şeklinin oluşmasında doğal sebepler etkilidir.[210]

Tanrı, önce evrende var olan etkin gücünü, sonra dünya üzerinde var olan yaratma sıfatını kaybetmiştir. İlk Çağ'dan bugüne kadar oluşan düşünsel süreçte bilim insanının; Tanrı, doğa ve insanı anlama ve anlamlandırma çabası artık modern dünyada tamamen anlamını yitirmiş bir durumdadır. Tanrı, yaratan, yasa koyan, düzenleyen; doğa, Tanrı'nın en mükemmel düzende yarattığı, yönettiği, sürekli düzenlediği; insan, doğanın merkezinde bulunan halife konumundan koparılmıştır. Özellikle Aydınlanma döneminden itibaren din, belirli çevrelerde varlığını kaybetme noktasına gelmiştir. Bu dönemi takip eden pozitivist düşünce ile beraber artık Tanrı, önce isim ve sıfatlarını, sonra varlığını kaybetmiştir. Doğa, sebep sonuç ilişkisine göre çalışan bir makine; insan, doğal seleksiyon ile meydana gelen bir tür durumuna geçmiştir. Doğada var olan düzen, neden sonuç ilişkisini ortaya koyan bilimsel kanunlar içerisinde doğa yasalarına göre mükemmel şekilde işlemektedir. Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, bu yasalara inancı o kadar güçlüdür ki "Tanrı istese bile bu yasalara müdahale edemez" düşüncesi oluşmuştur. Din artık yerini, doğa yasalarını açıklamaya çalışan bilimsel bilginin oluşturduğu doğal dine bırakmıştır.

Modern doğa anlayışının oluşmasında birçok amil dikkate alınmalıdır. Bu amiller göz önüne alınmadan Tanrı-doğa ilişkisi hakkında yorum yapmamız çok sığ kalacaktır. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız tarihçede biz konunun belirli bir kısmına değinebildik. Din bazen bilimsel düşünceyi, bilim de bazen dinsel düşünceyi etkilemiştir. Bugün ulaşılan yeni bilimsel sonuçlar, bilim insanını yavaş yavaş materyalizmden uzaklaştırmaktadır. Çünkü doğada, determinist bir yapı içerisinde

---

[208] Skırbekk, Gılje, *Felsefe Tarihi*, ss. 441-442
[209] Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, s. 34
[210] Ronan, *Felsefe Tarihi*, s. 474

mükemmel bir şekilde işleyen bir makine düşüncesi mevcutken artık bilimsel bulgular evrende düzen içerisinde düzensizliğin olduğunu fark ettirmiştir. Fark edilen bu duruma rağmen devam eden bazı düşünce kalıpları, hala yerini sıkı bir şekilde korumaya çalışmaktadır. Din-bilim ilişkisi ile ilgili uzlaşma olmayacağı, bilimin ortaya koyduğu teorilerin tek gerçek olduğu düşüncesi, bazı pozitivist düşünürler tarafından hala sıkı sıkıya bağlı oldukları fikir yapılarını oluşturmaktadır. Doğa bilimlerinden Tanrı'nın nasıl dışlandığının kısa bir çözümlemesini yapmaya çalıştık, muhakkak ki bu mesele daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.



II. BÖLÜM

2.SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA DOĞANIN EPİSTEMİK ANLAMI

2.1. Kutsal'ın Tezahürü Olan Doğanın Okunması Olarak Bilgi

Seyyid Hüseyin Nasr'ın da içinde olduğu, kendisini geleneksel ekol olarak tarif eden kişilerin düşüncelerinin merkezini kutsal anlayışı oluşturmaktadır. Özellikle Nasr'ın düşüncesinin merkezini oluşturan *"Kutsal"* kavramı anlaşılmadan Nasr'ın fikri dünyası hakkında yorum yapabilmek zorlaşmaktadır. Çünkü kutsal anlayışı bilgi ve bilim düşüncelerinin temelini oluşturmakla beraber, bu kavramları birbirine bağlayarak tüm fikri sistemini açıklayan bir kavramdır. "Ezeli Hikmet" ve "metafizik" kavramları ile birlikte bu kavramların içini dolduran bütün fikri sistem, kutsal anlayışı ve en üst düzey olan "gelenek" ile bağlanmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'da kesin ve keskin çizgilerle ayrılan en temel konu, geleneksel bakış içerisinde uzun bir anlatımla ortaya koyduğu kutsal ve modern kavramlarıdır. Nasr'ın tabiri ile bu kavramlar Batılı insanının tam olarak kullandığı anlamdan farklı bir anlam ile açıklanmakta ve bu kavramlardan kutsalı kazanmanın kazandıracakları ile modern kavramının kaybettirdikleri üzerinde sürekli bir şekilde durmaktadır. Nasr'ın düşünce dünyasının analizi için bu iki kavramı ve bu kavramlar arasına dahil ettiği bütün kavramları iyi anlamak ve anlamlandırmak gereklidir. Bu sebeple, Nasr'ın fikri dünyasında epistemik olarak tanımladığı kavramları anlayabilirsek, günümüzde problem olarak görülen birçok sorunu ve çözümü ortaya rahat bir şekilde koyabiliriz.

2.1.1. Bilginin Anlamı

Bilgi, her şeyin kaynağı olan Asıl ve Kadim Gerçeklikle ilişkili olan ve kutsal olanı anlamamıza yarayan olgudur. Bilgi ile kutsal ve her şeyin asıl kaynağı olan Asıl Gerçeklik arasında, her daim var olan ve olmaya devam edecek derin bir ilişki bulunmaktadır.[211] Nasr'a göre bilgi, kutsal bilgidir ve kutsal bilginin temel amacı

[211] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 11

bizzat kutsal olanın bilgisine ulaşmaktır. Kutsal olana ait bilgi ise kozmik tezahürlerin ötesinde bulunan Asıl ve Kadim Gerçekliğin bilgisidir. Kutsal bilgi, tabiatın deneysel bilgisini kapsamakla beraber, kozmos bilgisini de içermektedir.[212] Bilginin anlamı, Nasr'ın düşüncesinde gerçeklik ile birleşmiştir. Nasr'a göre, gerçekliği oluşturan temel olgular varlık, bilgi ve saadet; yani İslam geleneğine göre kudret, hikmet ve rahmet, başlangıç ve her daim var olan gerçekliği oluştururlar.[213] Gerçeklik: "…hem aşkın hem içkindir; hem ötelerde hem buradadır; fakat her durumda, her türlü zihni tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir." Gerçekliği hiç kimse zihniyle kavrayamaz. Çünkü gerçeklik sınırsızdır. Gerçeklik ancak varlığımızın merkezinde bulunan ve ilahi bir meleke olan akıl (intellect)[214] ile bilinebilir. Nihai gerçeklik, mutlak sonsuzdur. Tüm hayrın kaynağı olan Hayr-ı Mahz'dır. Gerçeklik, Varlığın-Ötesi'dir, ama aynı zamanda varlığı meydana getirendir. Varlık, kozmik hiyerarşinin ve evrensel varoluş düzeylerinin kaynağıdır.[215]

Her şeyi tecrübe ve akla (us) dayandıran Batı'nın bilgi anlayışının aksine, bilgi kutsal bilgidir. Kutsal bilgi, şüpheden ve varsayımlardan münezzeh olan İslami marifetin çok sık bahsettiği "yakîn" üzerine kurulmuş bir bilgidir. Nasr, aklın kutsal işlevi ve aydınlatıcı gücüne inanan Doğu medeniyetlerinin bu bilgiye sahip olduğunu söyler.[216] Çünkü geleneksel Doğu medeniyetleri, bilgi ve gerçeklik arasındaki kopmaz bütünlüğü hiçbir zaman kaybetmemişlerdir. Bu bütünlük, geleneksel dini hakikatlere sahip geleneksel toplumları ayakta tutan etkendir.[217] Bilim ve imanın ahenge ulaştığı yer olan marifet, bilgi ve varlığın bir olduğu yerdir. Bilgi, bilenin yalnızca varlık mertebesine bağlı değildir, kişinin varlığı da bilgisine bağlıdır. Bilgi, bilenin tüm varlığını aydınlatan, teorik açıdan zihni alanla sınırlı bugünkü felsefeden farklıdır. Felsefe, gerçekte manevi erdemleri elde etmeye matuf hal ve hareketleri

---

[212] William C. Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, Çev.: Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2012,s. 223
[213] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 11
[214] Aklı, reason (istidlâlî-nazarî) ve intellect (kalbî-keşfî) diye ikiye ayıran Nasr, ''reason''u, aklın beşerî düzlemdeki yansıması ve beşerî muhakeme; ''intellect''i ise insan varlığının kalbinde veya merkezinde yer alan yüksek beşeri melekelerin kullanıldığı ulvî bir hediye olarak görmektedir. (Seyyid Hüseyin Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı [çev. Şehabeddin Yalçın], İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 214) ayrıntılı bilgi için bkz. Bilginin Sınırı başlığı
[215] Nasr, *Makaleler II*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 14
[216] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 338
[217] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 130; *İslam'ın Kalbi*, Çev.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002 s. 123

vasıtasıyla marifetin bütünlüğünü tamamlayan bir unsurken, artık sadece teorik bilgilerle sınırlı hale gelmiştir.[218] Nasr'a göre bugünkü felsefe ve bilim sadece zahiri bilgi ile ilgilenmekte, batıni kısmı yok saymaktadır. Felsefe ve bilim, zahiri anlamda elde edilen bilgiyi gerçekliğin temeli olarak görmektedir. Bu sebeple Nasr, bu bilgi ile elde edilen bilimi biricik doğru kabul eden modern zihniyeti eleştirir. Modern zihniyetin kutsal yönünü kaybetmesi, kadim gerçekliğin bulunmasının önünde bir engel olarak bulunabilir. Kadim gerçekliği yok edemez. Çünkü bilgi olgusu, başlangıçtan günümüze algılama ve anlamlandırma bakımından ne kadar değişime uğramış olursa olsun bilginin esası, varlığın tüm biçimlerinin ve düzeylerinin kendisi karşısında arızi olduğu Yüce Cevher olan Asıl Gerçeklik'in bilgisi olduğundan, bilginin kökü ve özü kutsalla aynı olmaya devam etmiştir.[219]

Bilgi, kutsalı anlamayı ve kutsala ulaşmamızı sağlayan yoldur. Çünkü kutsal, Nihai Gerçeklik'in bilgisi olduğundan bilgi de ancak kutsal bilgidir. Kutsal, evrende tezahürlerini gördüğümüz tüm var oluşların ötesinde olandır. Kutsal, kaynağını bu var oluşları gerçekleştiren Varlık'tan alır. Bu sebeple kutsal bilgi, tüm şüphelerden uzak, kesin ve sağlam olan bir bilgidir. Modern düşünce, bilginin anlamını sadece tecrübeye dayalı bir alan içerisine hapsetmiş durumdadır. Bilginin anlamında yaptığı değişimler, insanların zihninde var olan kutsal olgusunu unutmalarının sebebidir. Kutsal, kadim gerçekliğin bilgisini bize veren bilgidir. Kadim gerçeklik her daim var olmaya devam ettiğinden, modern düşüncenin kutsalı unutması, kadim gerçekliğe ulaşmayı engelleyen bir düşünceden öteye gidememektedir. Gerçeklik, her daim varlığını korumaya devam edeceğinden, gerçekliğin bilgisinin vukufiyeti, kutsal olanın keşfi ile mümkün hale gelebilir. Kutsal'ı keşfetmek için Nasr'ın önerisi, onu kaybederken izlenilen yolun tam tersi bir yol izlenerek bulunabileceğidir.

Nasr'ın kutsal anlayışı, bilgi ve bilim anlayışını çepeçevre sarmıştır. Bu sebeple kutsal anlayışını tam olarak açıklamadan Nasr'ın bilgi ve bilim anlayışını tam olarak ifade etmek zorlaşmaktadır. Çünkü bilgi ve bilim anlayışı keskin çizgilerle birbirinden ayrılmamaktadır. Nasr'ın kullandığı terminoloji, onun bu iki kavramı anlamlandırmasını sağlayan düşünceyi ortaya koymaktadır. Nasr'a göre

---

[218] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Çev.: Nabi Avcı- Kasım Turhan- Ahmet Ünal, İnsan Yayınları 1991, s. 335
[219] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 12

Kutsal, Tanrı'nın ezeli ve ebedi nizamının zamanda, mana âleminin içinde, yaşadığımız fani dünyada tecelli etmesidir. Kutsal, tamamen bu dünyaya ait olmamakla beraber bu dünyaya nüfuz eder. Her şeyin bir yüzü kutsala dönüktür. Çünkü her şey Tanrı'nın yaratığı olup tekrar Tanrı'ya dönecektir.[220] Kutsal'ın tam olarak anlaşılması için en doğru yol, "Hareket Etmeyen Muharrik" ve "Kadîm" olan "Değişmez İlke'yle" irtibatlandırmaktır. Kutsal, değişmez ve ezeli olan bu "Hakikat"tir. Bu hakikatin oluş akışındaki ve zaman matrisindeki tezahürleri de kutsallığın niteliğine sahiptir. İnsanda var olan kutsallık duygusu Değişmez ve Ezeli'ye yönelik olan duygudur. Kutsal, Değişmez'i bilmek ve Ezeli olanı tanımak için ilahi bir tecelli ile yaratılmış olan aklın içinde bulunur.[221] Kutsal, sınırda merkezin, devinende hareketsizliğin varlığıdır. Saygınlık aslında onun ifadesidir. Çünkü merkez saygınlıkta da dışta olanı izhar eder. Kutsal, izafi olana bir mutlak vasfı katar ve fani şeylere ebedilik yumuşaklığı ihsan eder.[222]

Kutsal, Asıl'dan başka bir şey değildir. Asıl, gerçek gibi görünen, nihai anlamdaysa gerçek olmayan şeylerin tersine, Gerçeklik'tir. Asıl, görece olan şeylerin tersine, Mutlaktır. Asıl, sonu olmayandır, diğer şeylerse sonludur. "Asıl, Bir'dir, Tek'tir tezahürleri ise çokluktur. Asıl Yüce Cevher'dir, diğer her şey arazdır. O, kendine nispetle zikredilen formlara göre Zat'tır. Yanına konan her şeyse şekildir.". Asıl, mutlak Varlık-ötesi ve Varlıktır. Çokluk düzeniyse mevcudattan gelir. Ebedilik nihai anlamda yalnızca Asıl ve Nihai Gerçeklik içindir. Zahirileşmiş her şey değişkendir. Asıl, başlangıç ve sondur.[223] Nasr, bütün bu söylenilenlerin Asıl ve Nihai Gerçekliğin kişi tarafından yalnızca teoride söz etme tarzları olduğunu söyler. Asl'ı tarif eden bütün bu yolların yine de anlamlı olduğunu ve Hakikat'in bilgisini desteklediğini söyler. İnsanın Nihai Gerçeklik'i bilebilmesi, ancak kendi kalbinde Zat-ı İlahi'nin güneşi vasıtasıyla olur.[224] Kutsal, "varlığın oluştaki, Bâki'nin de fânideki doğrudan tecellisi"[225], varoluşun, zamansal düzendeki ezeliliğin, çevredeki merkezin psişik ve maddi düzeylerine işaret eden, maddi olanda manevi olanın,

---

[220] Nasr, *Makaleler I*, Çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2007 s. 62
[221] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89
[222] Frıthjof Schuon, *İslam'ı Anlamak,* Çev.: Mahmut Kanık, İklim Yayınları, İstanbul 1988, s. 72; *Yansımalar*, Çev.: Nurullah Koltaş, Hece Yayınları, Ankara 2006, s. 42
[223] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 146
[224] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.147
[225] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8

dünyevi olanda ilahi olanın mucizevi varlığını belirtmektedir. Nasr'a göre kutsalın görevi, manevi âlemden gelen tüm şeylerin, insanın manevi âleme dönmesi için birer araç, dünyevi insana ilahi kökenini hatırlatmak için semadan bir işarettir.[226]

Kutsal, insanların Tanrıyı bilebilmesi ve tanıyabilmesi için, evren içerisinde tezahürlerde kendini göstermektedir. Tanrı, tam bir yetkinliğe sahip bir varlıktır. Modern dünyanın insanlara sunduğu akıl ile insanın bu yetkinliği anlaması, dolayısıyla kutsala ulaşması mümkün değildir. İnsan, ancak kendisinin ilahi kökenli olduğunu fark ederse bilginin gerçek anlamına ulaşabilir. İnsan, ilahi kökenli olduğundan, kutsala ulaşabilecek yetkinliktedir. Fakat insan bu yetkinliğini, kendi kutsal tarafını unuttuğu için, kutsalın var olduğu gerçeğini fark edememekte ve kutsalın olmadığını savunmaktadır. İnsan kendi ilahi kökenini hatırladığında Kutsal'a ulaşabilecek bir donanımla yaratıldığını fark edecektir. Bunun için yapması gereken kendi kutsal tarafını hatırlamalı, yani aklını (intellect) kullanmalıdır.

Nasr, kutsalın damarlarda dolaşan bir kan gibi olduğunu ve geleneksel toplumların buradan hayat bulduğunu ifade eder. Kutsal bir koku gibidir, tüm geleneksel medeniyetlerin sahip olduğu ortak ve değişmez bir unsurdur.[227] Kutsal, her yerde bulunmaktadır. Tanrı'nın mesajının kılavuzluğu sayesinde onu fark edebiliriz. Çünkü ilahi yardıma muhtacız. Kutsalı kazanabilmek için, Tanrı'ya doğru yön değiştirmenin yanında, ruhu yeniden keşfetmek gerekmektedir. Bu sebeple kutsalın bulunmasının olmazsa olmaz şartı, dindir. Ancak Nasr, bu dinle tek bir dini değil tüm semavi dinleri kastettiğini ve yapılacak ilk işin Tanrı'yı ve dini yeniden bulmak gerektiğini söyler.[228] Kutsal mesaj, Ezeli olanın ve fiziki gerçeklik içinde bu mesajı zahiri olarak kapsayan Değişmez'in izlerini taşıyan mesajdır. Nasr'ın kutsal mesaj olarak ortaya koyduğu, semavi mesaj olan mikrokozmik ve makrokozmik vahiydir. Bahsedilen bu mesaj, kutsal geleneğin kaynağıdır ve gelenek, kutsal olandan ayrılmaz. Geleneksel toplumu ve medeniyeti meydana getiren "gelenek" ve "kutsaldır". Geleneksel toplum ve medeniyetin amacı da kutsalın hakim olduğu bir dünya meydana getirmektir.[229] Bir medeniyetin gerçekliği, insanın tüm yaşam

---

[226] Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992. s. 94
[227] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89
[228] Nasr, *Makaleler I*, s. 63
[229] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 89-90

yönlerinde Tanrı'yı ve asli mahiyetini hatırlatması bakımından kutsal ile olan ilişkisine bağlıdır.[230]

Kutsal, Tanrı'nın ezeli ve ebedi nizamının fiziki evren içerisinde gerçekleşmesidir. Varlığa gelmiş her şey Tanrı'nın yaratığı olduğundan, varlığa gelmiş eşyanın yüzü Tanrı'ya yani kutsala dönüktür. Çünkü Tanrı'nın tezahürleri evren içerisindedir. İnsanın kendisi bu tezahürden bir parça olduğundan, insan da ilahi bir parça taşımaktadır. İnsanda var olan kutsallık bizi kutsal olana ulaştırabilecek mahiyettedir. Bu sebeple kutsal her yerdedir fakat kutsalı, Tanrı'nın mesajının kılavuzluğu sayesinde fark edebiliriz. İlahi bir yardım olmadan kutsalı bulamayız. Tanrı'nın mesajı evrende dinler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Nasr, bugün her ne kadar dinlerin bozulmuş hali mevcut ise de, var olan dinlerin aynı kaynaktan geldiğini ve değişmemiş hali itibariyle aynı öze sahip olduğunu savunmaktadır. Düşünce ve hayat tarzındaki değişimler dinlerin özünü bozan temel sebepler arasındadır. Tanrı'nın her daim insanlara ilahi mesaj sayesinde kılavuzluk etmesi, dinlerin aynı kaynaktan ve aynı özden geldiğini göstermektedir.

Kutsal bilgi, en başta insanın kendisini bilmesini içeren, akla dayanan ve entelektüel nitelikli ilham ya da manevi tecrübe ile alınan şeyin kendisidir. Kutsal bilgi, kaynağı vahiy olan mutlak gerçeklik bilgisidir.[231] Mutlak gerçekliği ifade eden gerçeğin nihai bilgisi *Scientia Sacra,*[232] bilginin hem tohumu hem meyvesidir.[233] Çünkü bu bilgi, kutsaldan gelen ve kutsala dönen bilgidir ve bu bilginin ortaya koyduğu bilim kutsal bilimdir. İnsana açıklanan scientia sacra, her kişiliğin merkezinde bulunan özbenlik (self) açısından insan aklının merkezi ve köküdür. Çünkü "Cevherin bilgisi bilginin cevheridir" ya da Asl'ın ve Kaynağın bilgisi bilginin Asl'ı ve Kaynağıdır."[234] Scientia sacra, geleneksel toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklanan, hiyerarşik olarak çevreye yayılan bir merkezi ifade eden, geleneksel bilginin özünü oluşturan metafizik ve aynı zamanda bu bilginin uygulanması olarak insana yol gösterme ve onun kutsala erişmesine

---

[230] Nasr, *Makaleler I*, s. 119
[231] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141
[232] Nasr Kutsal Bilim ifadesi manasında Scientia Sacra kelimesini kullanmaktadır. Çünkü Nasr'a göre Kutsal Bilim, Kutsal Bilginin ortaya koyduğu Metafiziktir. Metafizik bugünkü modern insanın kullandığı bilimi kapsamakla beraber kutsalı da içine alan bilimdir.
[233] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8
[234] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.142

imkan sağlama anlamındaki pratik yönünü ifade edecek bir şekilde kullanılmaktadır.[235]

Scientia sacra, gerçekliğin ve bilimin derecelerini belirleyebilecek tek şey olan metafizik bilgidir. Bu bilgi canlı ve daha yüksek hakikatlerle bağlantı kurarak bilimsel buluşlar ve bilimsel teorilere sembolik ve manevi bakımdan anlam kazandıran bilgidir.[236] Scientia sacra, akıl (intellect) yoluyla elde edilen entelektüel bilgi ya da kutsal bilgi şeklinde bir anlama sahip olan bu kavram, Geleneksel ekolü ifade etmek için bu ekolün adı olarak da kullanılmıştır. Bu sebeple Gelenekselcilere, Scientia sacra filozofları da denmiştir.[237] Pozitivist, empirik ve rasyonel yöntemlere dayanan, terim olarak scientia'dan türetilmiş öylesine temel bir terim olan İngilizcedeki bilim terimi, başka epistemolojik ve ontolojik öncülleri olan başka bilgi türlerini reddeder. Bu sebeple scientia terimi, muayyen bir bilgiyi içeren anlamlarıyla sınırlandırılamaz.[238]

Scientia sacra, kutsaldan gelen ve kutsala götüren bir bilgidir. Dolayısıyla scientia sacra, bilgi alınan kaynak ama aynı zamanda bu bilginin uygulamaya geçilmiş halidir. Bu bilgi insan aklının merkezini oluşturmaktadır. İnsan ve aklının ilahi kaynaktan beslenen kutsal bir tarafı olduğundan, scientia sacra da kutsal bir mahiyettedir. Kutsal'dan gelen bilgi daima gerçek ve mutlak bilgiyi oluşturmaktadır. Bu sebeple scientia sacra'nın ortaya koyduğu bilgi, aynı zamanda bilimsel bilgi anlamındadır. Çünkü kutsal bilginin uygulanışı bilime de kutsallık atfeder.

Kutsal bilgi, scientia sacra, metafizik bilgidir ve metafizik bilgi de kutsal bilimdir. Nasr'a göre "Metafizik Gerçeğin bilimidir ya da daha özel olarak, insanın kendisi vasıtasıyla vehim ile Gerçeği birbirinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle ya da oldukları şekliyle –ki nihai anlamda eşyayı ilahi veçhesiyle bilmektir- bilebildiği bilgisidir."[239] Metafiziğin iki boyutu vardır. Biri aşağıdan yukarıya giden, gerçek ile gerçek olmayan arasındaki farkı inceleyen; diğeri de yukarıdan aşağıya gelen, varlıkların ve eşyanın ilahi özünü inceleyen

---

[235] Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 38
[236] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İşaret yayınları, İstanbul 1988, s. 32
[237] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 38
[238] Nasr, *Makaleler II*, s. 12
[239] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145

boyutudur.[240] Scientia sacra, metafizik bilginin kendisi anlamında değil de metafizik ilkelerin doğal ve beşeri âlemlere uygulanması anlamında kullanılmıştır. Metafizik ilkeler, bilme ile varlığı ve bilme ile kutsalı ilişkilendiren ilkelerdir.[241] Metafizik kavramını Nasr, bugün ortaya konulan anlamından çok farklı bir şekilde ifade eder. Bu kavramın sadece fizik kelimesinin önüne getirilerek, fizikötesi anlamında kullanılan bir ön ek gibi algılanmasını eleştirir. Scientia Sacra, gerçeklik bilgisinin sadece teorik bir açıklaması olmaktan ibaret değildir. Scientia sacranın amacı insanı aydınlatmak, insana yol göstermek ve kutsala erişmesine imkan sağlamaktır.[242]

Metafizik, asli anlamıyla gerçeğin aracısız ve ani olarak tecrübe ile duyumsanmasından kaynaklanan bilgidir.[243] Metafizik, gözlemlenebilenin ötesinde yüce bir alana ve yüksek bir kesinliğe sahip bilgi olduğu için, beşeri temeli gözlem değil, doğrudan analitik olmayan sezgisel görüştür. Bu bilginin nesnesi, her şeyin izafi gerçekliğinin temeli ve var oluşunun ilkesidir.[244] Bu açıdan Gelenekselciler, güncelliği ve geçici dünya olaylarını referans verme alışkanlıkları olmadığını çünkü bütün bakış açılarını metafizik ilkeleri merkeze alarak yönlendirdiklerini belirtmişlerdir. Sürekli değişmenin olduğu yerde ise metafizik bilgi mümkün değildir. Çünkü asıl üzerinde durulması gereken saf metafizik, devamlılık gösteren olaylar şeklinde tezahür eden ilkelerdir ve onlar zaman dışıdırlar.[245]

Metafizik kelimesinin fizikötesi anlamında kullanılması, metafiziği sınırlandırmayla kalmamaktadır; aynı zamanda onu, bilimsel bir bilgi olmaktan çıkarmaktadır. Aslında metafizik, bilimsel bilgidir. Modern bilimin, bilgiyi tecrübe ve gözleme indirgemesi ve bu yolla elde edilen her bilgiyi biricik gerçeklik kabul etmesi, metafizik bilgi ve onun uygulanışı olanı bilimin dışına itmektir. Eşyanın mahiyetini, yani asıl veçhesinin bilgisini modern bilimin, metafizik olmadan tek başına vermesi mümkün değildir.

---

[240] Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 232

[241] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8

[242] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 169; Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, Çev.: L.Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 93

[243] Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, Çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985, s. 60

[244] Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev:. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 50-51

[245] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, ss. 83-84

Metafiziğin kalbi, Mutlak ve sonsuz Gerçeklik olan Asl'ın bilgisidir. Metafiziğin kolları ve bacakları, evrensel ve kozmik varlığın, makrokozmos ve mikrokozmosun her ikisini de kapsayacak şekilde, kozmik varlık düzlemleri arasında ayırt edilmesidir. Kutsal, Asıl'dan başka bir şey değildir. Metafizik, hem kutsal bilgi hem de en üst düzeydeki kutsalın bilgisi olan Asl'ın bilgisiyle ilgilenmektedir. Metafizik sadece Zat'ta bulunan Asıl ve onun tezahürlerinin bilgisiyle değil, kozmolojik düzenle ilgili çeşitli bilimlerin prensipleriyle de ilgilenir. Diğer geleneksel bilim dallarının ilkelerini ihtiva eden ve geleneksel kozmos bilimlerinin kalbinde yer alan scientia sacra, geleneksel antropoloji, psikoloji ve estetik kadar bu bilimlerin ilkelerini ihtiva eden metafizik ile birliktedir.[246] Latince bir kelime olan scientia sacra kelimesini karşılığı olan kutsal bilgi, İlahi İlke'yi ve bu ilke ışığında onu konu alan metafizik ve geleneksel yüksek ilimdir. Bu ilkenin kökü kutsal olandadır. Bu bilgi tevhidi bilgide süje ve obje ikiliğini kendinde birleştiren bir bilgidir. Bu birlik, hem kutsal olan her şeyin kaynağı hem de kutsalı hisseden herkesi o birliğe götürendir.[247]

Scientia sacra, her vahyin özünde bulunan şeyden, geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka bir şey değildir. Bu bilginin ikiz kaynağı, vahiy ve taakkuldur. Taakkul, kalbin ve ruhun aydınlanmasında etkili olan, entelektüel sezgi olan kutsal bilgidir.[248] İlham yolu ile elde edilen entelektüel bilgi, bilginin pratiğe dönük yüzüdür.[249] Metafizik, tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve onlardan önce gelen asıl ve temel bilim ya da hikmettir. Metafizik, gerçeğin bilimidir ve scientia sacra ile özdeş olarak düşünülebilir. Scientia sacra çeşitli geleneklerin, kutsal alanlarının dışında yer alan saf beşeri bir bilgi değildir. O, her geleneğin özündedir.[250] Nasr, Latince scientia sacra ile İngilizce sacred science arasında bir fark olmadığını söyler. Sadece ilki Latince söylemi, diğeri ise İngilizce söylemidir.[251] Metafizik bilgi, onu gerçekten idrak edenler için engin ufuklar açacak mahiyettedir. İnsanın kendisini yönlendirmesi ve basit bir merakla bu bilgiyi elde etmesi mümkün

[246] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145
[247] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8
[248] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141
[249] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 35
[250] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143
[251] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8

değildir.[252] Nasr, dini teşkil eden nesnel vahiy ve insanın varlığının özünde kutsal bir karakterde bulunan bilgiye ulaşma vasıtası olan entelektüel sezgi imkanına sahip olanlar için bu bilgiye ulaşmayı mümkün görmektedir. Gerçeğin bilgisini ve Gerçek ile vehmi ayırt edici vasıtayı ihtiva eden scientia sacra'ya ulaşmayı mümkün kılan mikrokozmik vahiydir.[253] Nasr, geleneğin ve insan varlığının varoluşunun temeline scientia sacra'yı yerleştirir. Scientia sacra'nın tüm insan varlığının ve tüm sahih dinlerin merkezini teşkil ettiğini ve modern dünyadan etkilenmemiş, manevi dünyasını yitirmemiş bir insanın, kendisine verilen akıl (intellect) ile doğaüstü olan bu bilgiyi elde edebileceğini söyler.[254]

Scientia sacra, vahiy ile kutsal bilgiye ulaşmayı sağlayan akıl sayesinde elde edilebilir. Modern dünyanın inanç olarak oluşturduğu düşüncelerinden etkilenmemiş, kutsal kimliğini kaybetmemiş insan için bu kutsal bilgi mümkündür. Bu bilgiyi elde etmeye çalışmak basit bir merakla insana verilebilecek derecede olan bir bilgi değildir. İnsanın bu bilgiye ulaşabilmesi önce kendi varlığını bilmesi ve daha sonra kutsaldan geldiğini idrak etmesi ile başlayacaktır. İnsanın uyanışını sağlayan vahiydir. Vahyin yol göstericiliğini kabul etmemek ya da dışlamak insana kutsal olanı bulmasını sağlamaktan ziyade kendi varlığını kutsalın dışına itmek ve kutsalı unutması demektir. Varlığını bilmediği bir bilgi insan için yok olduğunu kabul etmektir. Modern düşüncenin bugün ortaya koyduğu durum budur.

İslam uygarlığının bilgiye bakış açısını değerlendirdiğimizde deneysel bilgiden, bilginin en yüksek formu olan tevhidi bilgiye kadar kutsal ile irtibatlı olan her gerçek bilgi aziz bilinmiştir.[255] İslam, vahyin hem makrokozmik hem de mikrokozmik anlamda ufku kaplayan bilgiden oluştuğunu ve bilginin tüm alanları arasında içten ilişkiler olduğu görüşüne sahip olduğundan, eşyayı birlik içinde görür. İslam'ın varoluş nedeni, Tevhid doktrinini ortaya koyarak onu yaşamın her alanına uygulamaktır. Bu sebeple Modern bilimlerin ayırıcı eğilimi, Batı için ne kadar tehlikeliyse, İslam için iki kat daha öldürücü olmaktadır.[256] Tevhid, Mutlak'ın tabiatıyla ilgili metafiziksel bir tasdik ile beraber her varlığın derin birliğini ve kendi

---

[252] Guenon, *Doğu ve Batı*, Çev.: Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1986, s. 171
[253] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143
[254] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8
[255] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 23
[256] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev.: Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 217

bütünlüğünü gerçekleştirmenin yoludur. Tevhid, sosyal anlamda İslam'ın insan ve toplumunun bütünleşmesiyle Müslümanların tek bir toplum oluşturarak ümmet olma bilincini ifade ederken, bilim ve sanat alanında ise bilginin tüm şekilleri ile insanın meşru faaliyetini bütünleştirerek kutsal olan veya olmayan ayrımı yapmadan, bütün formların Tevhid'i sergilemek için açıklanıp düzenlendiği dindışı hiçbir alan olmadığının vurgusudur. İslam bir bilgi yoludur ve bu sebeple İslam'ın rolü, gerçek bilginin tüm şekilleri ile insanın meşru faaliyetini bütünleştirmektir.[257] İslam'da Kur'an bütün bilgi kaynaklarını içermektedir. Bu sebeple Müslüman bir kişinin doğumundan ölümüne kadar, akıl ve ruhunu şekillendiren Kur'an'ın sözleri ve Peygamberin hadisleridir. İslam'da bilgi, asla kutsal olandan kopartılmamıştır. Bilgi ve onun gerçek önemi, baştan sona onun taşıdığı kutsal nitelik ve tabiattan etkilenmiş, hem eğitim sistemi, hem de ilimler, kutsal bir evren içerisinde nefes alıp vermiştir.[258]

Nasr, İslam medeniyetini büyük bir medeniyet olarak görmektedir. Çünkü İslam medeniyetinin kutsal ile olan bağını hiçbir devirde koparmadığını, bunun medeniyetin ana merkezini teşkil ettiğini savunur. Kutsal ile olan bağını koparmaması, İslamiyet'in bozulmadan devam etmesini sağlayan bir etkendir. Dolayısıyla, insan kutsal duygusundan uzaklaşmadıkça, her daim kılavuzluk yapan vahiy sayesinde, var olan özünü tanıyarak kutsala ulaşabilir. İslam, kutsalla olan bağını koparmadığından, ortaya koyduğu medeniyet kutsal bir mahiyettedir. Çünkü İslam'ın merkeze aldığı bilgi kaynağı, Allah'ın gönderdiği ve peygamberin tebliğ ettiği vahiydir. İslam medeniyeti ortaya koyduğu tüm eğitim ve bilim çalışmalarını bu merkez çevresinde oluşturmuş ve inşa etmiştir.

Nasr, Rönesans'tan itibaren insanı akıllı bir hayvan olarak değerlendiren filozofları eleştirir ve bu düşünceye sahip olan Batı'nın aksine insanı; Mutlak üzerine merkezlendirilmiş, bütüncül bir akıl bağışlanmış ve Mutlak'ı tanımak üzere yaratılan bir varlık olarak tanımlar.[259] Bilginin kutsal olarak görülmesinin sebebi, bilinen her şeyin, sadece her çeşit bilgi nesnesinin Tanrı tarafından yaratılması değildir. Aynı zamanda insanın sahip olduğu aklın kendisinin, ilahi bir nimet olduğu; bu

[257] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Çev.: Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul 1996, ss. 36-37
[258] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: Savaş Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 134
[259] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 14

mikrokozmosun tabii melekesi hatta mantık melekeleri de İlahi Akıl'ın insan aklındaki yansımaları olduğundan, dini tabiatlıdır. Kutsallıkla, dolayısıyla bütünlükle ilişkili olduğu için de İslami eğitim, eğitimi sadece ders vererek, bilginin aktarılması olarak görmez. İslami eğitim eğitmeye çalıştığı insanların bütün varlığı ile alakalıdır ve bu eğitim sisteminin gayesi yalnızca aklın değil, kişinin ruhunun ve bütün varlığının eğitilmesidir.[260] İslam dünyasında bilginin en yüksek biçimi, her zaman için nihai anlamı velilerin hikmeti olan marifete tekabül eden bir sapientia (bilgelik), yani velilerin hikmeti olarak kalmıştır ve hiçbir zaman istidlal düzeyinde kalan tek bir bilim yani scientia (bilgi) haline gelmemiştir. Müslümanlar ve genelde Orta Çağ bilgeleri, Aristoteles ile birlikte bilginin sadece bilenin biçimine, dolayısıyla varlık mertebesine bağlı olmadığını, kişinin varlığının da bilgisine bağlı olduğunu söylemişlerdir.[261] Nasr'a göre, İslami bilgi, gerçekliğin düzeninden ontolojik olarak bağımsız bir evren düşüncesine dayalı değildir. İslami bilgi, fiziksel gerçeklik dünyasını ilgilendirse bile, kutsal olan bir bilgidir. Gerçeklik tanımı, geleneksel öğretilerde hem aşkın hem de içkindir. Hem ötelerde hem de buradadır. Fakat bütün durumlarda, her türlü zihinsel tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. O ancak varlığımızın merkezinde bulunan akıl (intellect) ile bilinebilir.[262] Çünkü İslam, aklı hem reason (istidlali akıl) hem intellect (kalbi akıl) anlamına gelen ve bizi Allah'a bağlayan Arapça "el-akl" anlamında kullanır.[263]

Nasr bilgiyi, Değişmezi bilmek ve Ezeli olanı tanımak için, insana ilahi olarak verilmiş akıl ile kutsalın bilgisine ulaşmak olarak açıklamaktadır. Çünkü kutsalın bilgisi, mutlak sonsuz olan ve her hayrın kendisinden kaynaklandığı Asıl ve Kadim Gerçeklikle doğrudan ilişkili olan ve onu anlamamızı sağlayan bir yoldur. Kutsal, İlahi olanın ezeli ve ebedi nizamının zamanda, mana âleminin içerisinde gerçekleşmesidir. Kutsal bilgi kişinin sadece varlık mertebesi ile ilgili değil, aynı zamanda kişinin varlığının bilgisine de bağlıdır. İnsanın ilk önce kendi varlığını sorgulamakla çıktığı düşünce dünyasında, eğer kutsal bilgi yoksa kendisi dahil evrenin hakkında sorduğu soruların tüm cevapları sığ ve anlamsız kalacaktır. Modern

---

[260] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 135
[261] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 335
[262] Murat Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", AÜİFD, 51:2, 2010, s. 277
[263] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 25

düşüncede her ne kadar bilginin anlamı değişime uğramış olsa da bilginin kökü değişmeden kalmaya devam edecektir. Çünkü bilginin kökü kutsaldadır ve bu bilgi İlahi olan tarafından oluşturulmuştur.

Nasr, toplumları ayakta tutan en önemli etkenin geleneksel dini hakikatlere sahip olması, bu sebeple de maddi ve manevi alanla ilişkisini koparmadan, bilgi ve gerçekliği bütünleştirmeleri olduğunu dile getirir. Çünkü bu birleştirici güç, onlara Asıl Gerçeklik'in anlamını veren yegâne yoldur. Bu sebeple Batılı insanın anladığı bilgi anlayışından çok farklı ve ötelerde bir bilgi anlayışına sahiplerdir. Batı bugün metafizik bilgiyi dışlayarak, bilgiyi sadece rasyonel akıl aracılığıyla deney ve gözlem yoluyla elde edilen dar bir alana hapsetmiştir ve bu bilgiyi asıl, yegane ve değişmez olarak görme gibi bir vehme tutulmuştur. Elde edilen bu bilgilerin, nasıl sürekli değişim halinde bulunan bir alanla ilgili değişmez, kalıcı ve sürekli bir bilgi verebileceği çelişki oluşturmaktadır. Bugün gelinen nokta, metafizik bilginin olmadığı ya da deney ve gözlem ile kanıtlanamayacağı için bilinemeyeceğidir. Deney ve gözlem ile elde ettiğimiz bilgiler, sadece sürekli değişmenin olduğu yerde, kesin ve net bilgilerin yerine zahiri bilgiyi elde etmemizi olanaklı hale getirir. Metafizik bilgi, kesin ve değişmez olanın bilgisine ulaşabilmeyi sağlar.

Nasr'da bilginin konusu kutsal ile olan ilişkisi düzeyinde bulunmaktadır. Çünkü Kutsal, Nihai ve Asıl gerçeğe ulaşmayı olanaklı hale getiren olgudur. Kutsal her yere nüfuz ettiği için, ona ait bilgi de her şeye nüfuz etmiştir. Bu sebeple hiçbir şey kutsal olandan ayrı düşünülmemektedir. Asıl ve Kadim Gerçeklik'e ulaşabilmek önce kutsal olanı bulmak ile mümkündür. Modern olarak adlandırdığı dünya artık kutsal tarafını unutmuş durumdadır ve bu sebeple bilgi olarak gördüğü şey, sadece bir yanılsamadan ibarettir. Bu bilginin ortaya koyduğu, bilim olarak adlandırdığı, kendine tek yol olarak belirlediği yöntem adlandırmadan öteye gidememektetir. Kutsala erişmeyi sağlayan metafizik bilgidir. Çünkü metafizik bilgi sayesinde, evrenden yola çıkarak ilahi olana ulaşılabilmekte ve ilahi olandan evrende varlığa gelmiş olan her şeyin özü kavranabilmektedir. Kainatın İlahi olanın sıfatlarının tezahür ettiği bir yer olması hasebiyle, bu tezahürleri idrak edebilmenin yolu metafizik bilgiyi öğrenmekten geçmektedir. Nasr, metafizik bilgiye ulaşmanın en önemli iki anahtarını vahiy ve entelektüel sezgi olarak belirlemiş, modern dünyadan etkilenmemiş insanın, bu bilgiye ulaşmasını sağlayan yolu göstermiştir.

Modern dünyanın bilim olarak kendine seçtiği din, bugün her alanda birçok sorunlara sebep olmaktadır. Bu sorunlar, başta ekolojik kriz olmak üzere birçok alanı içine almış durumdadır. Bu sorunların çözümü ancak insanın ilahi özüne dönmesi, kutsalı keşfetmesiyle mümkün hale gelecektir. İnsan her ne kadar mikrokozmik ve makrokozmik düzeyde kutsal olanı unutmuş olsa da bu, kutsalın keşfini zorlaştırır ama kutsalı asla ortadan kaldıramaz. Eğer hatırlamak ve bulmak isterse, kendi kutsalına dönmesi ve kutsalı bulabilmek için gerekli olan vahiy ve aklı (intellect) bir arada kullanması gereklidir. Çünkü mikrokozmik ve makrokozmik olan vahiy, insana kutsalı bulabilmesi için bir yol haritası sunmaktadır. Bu yol haritası, bizlere bilginin tam olarak ne olduğunu göstererek, Allah'ın asli mahiyetini hatırlatarak, geleneksel anlamda gerçek bir medeniyet kurma olanağı sağlayacaktır.

2.1.2. Bilginin Sınırı

Nasr, bilginin sınırını izah ederken; "Bilgi kutsala ulaşabilir; bilen, öznenin ötesinde olana da öznenin özü olana da ulaşabilir. Sonuç olarak; bilen ve bilinen olarak, deruni bilinç ve harici gerçeklik olarak, saf ve içkin özne olarak, Aşkın Varlık olarak, Ebedi Zat olarak ve Öteler Ötesi Varlık olmak dahil, Mutlak Varlık olarak Gerçeklik'e ulaşabilir." der.[264] Nasr'a göre insan, Tanrı'nın temsilcisi vasfıyla, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olan teomorfik[265] (tanrıbiçimsel) yapısından dolayı "İlahi tabiat"dan bir şey taşımaktadır ve gerçeği vehimden ayırt edebilen, onu tevhid'e ulaştıran bir akılla (intellect) donatılmıştır. Bu donanım, doğası gereği, insanda kutsal bilginin var olduğunun göstergesidir.[266] Mutlak ve Nihayetsiz olanı kutsal olandan ayrılmaz, bütüncül ve nesnel bir akılla bilmek, insanın doğasında ve kaderinde vardır.[267] Kutsal bilginin ulaşılamaz ve anlamsız kılınması, aklın (intellect) usa (reason) indirgenmesi, insan aklının modern dünyada şeytanca bir maharet ve zihni bir kıvraklıkla sınırlanmasından olmuştur. Bu durum Hristiyanlıkta var olan kutsal bir düzen ve manevi olgunlaşmanın aracı olan hikmet bilgisinin yansımasını temsil eden "doğal din bilimi"ni de tahrip etmiştir [268]

---

[264] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 13
[265] Tanrı'nın isim ve sıfatlarının merkezi yansıtıcısı olarak, Tanrıya ait bazı özelliklerin insana bahşedilmesidir. Bkz.Nasr, İslam İdealler ve Gerçekler, s. 156
[266] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, ss. 21-22
[267] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 14
[268] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 25; *Bilgi ve Kutsal*, s. 15

İnsan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bu evrende bir tecellisi olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla ilahi bir vasıf taşımaktadır. İlahi bir vasıf taşıması insanda kutsal bilginin var olduğunu gösteren bir kanıttır. İnsan kutsal bilgiyi bulabilecek ilahi bir meleke olan akıl ile donatılmıştır. Bu akıl, insana Tanrı'nın bilgisine ulaşma imkanı verir. Bu sayede insan birliğe yani tevhid'e ulaşabilir. Nasr, Orta Çağ nominalizmine kadar Batı'nın da kutsal bilgiye ulaşabildiğini ve bu bilginin anlamlı olduğunu kabul ettiğini düşünür. Batı modern dönem olarak adlandırdığı döneme geçerken, metafizik bilgiyi bilme imkanının olmayacağını düşüncesi, kutsal bilginin ulaşılamaz hale gelmesinin önünde bir engeldir. İnsanın elde edebileceği bilginin sınırı ile ilgili, kendisinde her daim var olan fakat unutulan yetileri tekrar hatırlayıp kazanarak insan kutsal bilgiye erişebilecektir.

İnsanın bilgi konusunda neleri elde edebileceğinin boyutunu ortaya koyan Nasr, kutsala ulaşabilmemizi mümkün kılanın, tevhidi bilgiyi biliyor olmamızdan kaynaklandığını söyler. İnsanın, tevhidi bilginin cennette sembolü olan hayat ağacının meyvesini tattığını fakat hayr ve şer -dünya dinleri bu tadışın akabinde düşüşün yaşandığını kaydeder- ağacının da meyvesini tadarak öteki olma ve ayrılma durumlarında zahirileşmiş olan şeyleri de gördüğünü belirtir. İnsanın, aklının merkezinde bulunan kutsal bilgiye karşı kör olmasının sebebi, insanda bulunan bu ikilik vizyonudur.[269] İnsan her ne kadar aklının merkezinde bulunan kutsal bilgiye karşı kör olsa da birleştirici vizyona sahip kutsal bilgi, aklının köklerinde ve varlığının merkezinde bulunmaya, Kutsal'a ulaşmanın vasıtası olmaya devam etmiştir. Kutsal bilgi; varlık, bilgi ve saadeti birleşik olarak kendisinde bulunduran Gerçeklik ile birliğin mükemmel yolu olarak kalmıştır.[270]

Nasr, İslam'ın çok incelikli bir bilgi hiyerarşisine sahip olduğunu, bütün bilgi ve varlık biçimlerinin ekseni sayılabilecek bir birlik ilkesiyle bütünleştiğini belirtmektedir. Hukuk, ilahiyat, marifet ve metafiziğe ilişkin ilimler, sahip olduğu bütün kazanımlarını, ilke olarak vahyin kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. Daha sonraları İslami görüşle bütünleştirilen çok incelikli yapıya sahip olan felsefe, tabiat ve matematik ilimleri, İslam medeniyeti içinde gelişmiştir.[271] Bu sebeple

[269] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 12
[270] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 12
[271] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 120; *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 91

Kutsalı keşfetmek için asıl bilginin kutsal niteliğini keşfetmek gerekir. Bilginin kutsal niteliğine kavuşabilmesi için, tevhidi bilginin din dışı bilgi alanının sınırlılığına düşüşte izlediği yol izlenerek kolaylaştırılabilir.[272]

İnsan, kutsalı bilebilmeyi olanaklı hale getiren tevhidi bilgiye vakıftır. İnsanın kendisinde bulunan kutsal bilgiye karşı kör olmasının sebebi, zahiri olan bilgilere karşı meyl etmesidir. Fakat zahiri bilgiyi ve batıni bilgiyi birleştirerek kutsal bilgiye ulaşmayı sağlayan tevhidi bilgi, insanın aklının köklerinde bulunmaktadır. Bu sebeple, tevhidi bilgiye karşı olan körlük ortadan kaldırıldığında, her daim aklımızın köklerinde var olan bilginin kutsal niteliğini keşfederek, tevhidi bilginin ulaştıracağı birlikli yapıya kavuşabileceğiz. Kaynağını birlikli bilgiden alan ilimlerin aslında çokluk değil tek bir kaynaktan, Asıl Gerçeklik'ten beslendiğini fark edeceğiz.

Bilgi, kutsala ulaşmada potansiyel yüce bir yoldur ve varoluşunu gerçekleştiren akıl bu yolda araçlardan biridir. Kutsala giden en büyük yol insan aklıdır. Çünkü insan aklı kutsal bir mahiyete sahiptir. Akıl, varoluşunu gerçekleştirdiği zaman, insanda farklı tarz ve şekillerde yansıyan İlahi Nur'dan başka bir şey olmadığını fark edecektir. İnsanın bu farkındalığı, aklın kozmik yansımaların yoğunluğuna nüfuz eden bir ışın olarak varlığını muhafaza etmesini sağlayacaktır.[273] Nasr'ın ortaya koyduğu akıl, modern dünyanın rasyonalist aklı değildir. Nasr, aklı, intellect (akl) ve reason (ratio ya da us) şeklinde ikiye ayırır. Nasr'a göre intellect (akl) bir şeyin içsel bilgisini yani batıni boyutunu elde edebilir. Reason (ratio) ise, sadece dışsal olana yani açıklama boyutuna nüfuz edebilir.[274] Nasr, intellect ile "kalbi aklı", reason ile "istidlâli aklı" kast etmektedir. Kalbi akıl, tasavvufi doktrinin kendisine başvurduğu ve kendisiyle anlaşılabildiği, kullanma yeteneği çok az kişide olan, doğrudan kavrayan bilgi (*marifet*) aracıdır. Eşyayı tabiatıyla müşahede eden ve metafiziğin sadece bu akılla bilinebildiği akıldır. İstidlâli akıl, herkesin kullandığı sıradan çıkarımlar, düşünceler, anlamalar vs. üreten, kalbi aklın zihinsel imajı olan akıldır.[275]

---

[272] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 14
[273] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 12
[274] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 40
[275] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, ss. 171-172

Akıl ilahidir. Aklın insani olması insanın akla iştirak etmesi ölçüsündedir. Akıl, bir fonksiyon olduğu kadar bir özdür. Akıl görünüş olduğu kadar ışıktır. Akıl (intellect) zihin olmadığı gibi, Akl'ın beşeri düzlemde yansıması olan akıl (reason) da değildir. Akıl (intellect), bilincin kökü ve merkezidir. Geleneksel olarak "nefs-i natıka" diye isimlendirilen şeydir.[276] Kalp, aklın merkezi ve zihinsel faaliyetin dışsal bir yansıması olduğu için, orijinal bilginin de asıl vasıtasıdır. Aklın makamı kalptir ve doğru bilgi, kalp bilgisidir. Akıl eğer bu makamdan yoksun ve kopmuş olursa, izafi olanı Mutlak olana, değişken olanı da daimi olana tercih eder. Nasr, bu şekilde elde edilen bilginin, din dışı bir aklın ürünü olacağını belirtmektedir.[277] Nasr Arapça bir kelime olan "el-akl"ın bağlamak kelimesi ile ilişkisi olduğunu ve aklın insanı Tanrı'ya bağladığını ifade eder. Bu bağlamda etimolojik olarak da "religio" (din) ile karşılaştırılabilir. Din de insanı Tanrı ile irtibatlandırır ve Tanrı'ya bağlar.[278]

Akıl (reason), günümüzde kabul edildiği şekliyle bir çözümleme yöntemidir. Kendisinden yola çıkarak bütünleri anlamak için hiçbir temel sağlayamaz, ancak maddi düzeyde uygulanacak bölmek, çözmek, parçalamak ve indirgemek için yöntemler sağlayabilir.[279] Sınırlı bir etki alanına sahip olan bu akıl, intellect akla bağımlı bir şekilde çalışmaktadır. Nasr, aklın bu doğal bilincini ve bağını kaybettiği için yanlış işlemekte ve günümüz dünyasındaki rasyonalitenin kaynağının bu bağımsız düşünme biçimi olduğunu söyler.[280] Akıl (intellect), insanın manevi hakikatleri doğrudan algılamasına vasıta olan tümdengelimci, anolojik, bütüncül bakışa imkan tanıyan bir melekedir. Bu özelliği ile akıl, semboller dünyasını anlamayı sağlamanın yanında, evrenin ve insanlığın birliğini oluşturan Bir'in bilincine varmayı sağlayandır. Reason ise analitik, tümevarımcı ve yüzeysel mantıki düşünme biçimlerini ifade eder. Bu sebeple intellect akıl, insanda var olan basit bir bellek değildir.[281]

Nasr, bilgiye ulaşmanın aracını akıl ve vahiy olarak görür. Nasr'ın bahsettiği akıl, rasyonalist dünyanın çerçevesini çizdiği akıl değildir. Çünkü akla (intellect)

---

[276] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 160
[277] Nasr, *Makaleler I*, s. 99; *Bilgi ve Kutsal*, s. 70
[278] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 25
[279] Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev.: Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 35
[280] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 171
[281] Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Keşfi*, Çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 56

mutlak olanı bilebilme kabiliyeti verilmiştir. Bunun sebebi aklın mutlak olandan çıkıp yine ona dönen bir ışın gibi olması ile aklın işlevi mutlak ve sonsuz olan Gerçeklik'in en mükemmel delili olmasıdır.[282] Geleneksel açıdan, Mutlak'ı bilmek, izafi olanı bilmektir. Çünkü Mutlak olan, izafi olanı kapsar. İzafi olanı bilmek de Mutlak olandan parçalar ve yansımalar bilmek demektir.[283] Nasr, aklı Tanrı'nın yarattığı ve varlık haline getirdiği ilk şey, bütün her şeyin şeklini içeren basit, ruhi, mükemmel, olağanüstü bir cevher, Allah'ın birliğine açılan bir ve evrendeki en yüce varlık olarak tanımlar.[284] Yaradılış düzeninde ilk varlık, İlahi Söz ile özdeş olan İlk Akıl veya Külli Akıl'dır. O, Yüce İsim Allah'ı, hem gizleyen hem de açığa vuran bir gerçektir.[285] Vahiy, aklın (intellect) insanda mikrokozmik tezahürü için bir çerçeve oluşturur. Vahiy, insanı kendi öz tutkularından koruyarak akla sağlıklı kalma imkanı veren, kozmik bir yasa temin eden Evrensel Akl'ın, yani Allah'ın kelimelerinin, makrokozmik tezahürüdür. Nasr'ın akıl diye isimlendirdiği, hem insanda parlayan İlahi Güneş hem de bu güneşin zihin planında yansıması olan şeydir. [286]

Kutsal'a ulaşmanın sağlanmasında en önemli araç, Allah'ın son derecede kutsal karakterde hediyesi olan aklın vahiy ile beraber gerçek kılınmasıyla gerçekleşir.[287] Akletme, gelenek açısından kutsal kabul edilmektedir. Çünkü akıl, Kutsal Ruh'a has olan Akıl'dan (intellect) türemesi sebebiyle kutsaldır.[288] İslam'a göre vahyin kaynağı, Kutsal Ruh veya Evrensel İdraktir. Akıl, Evrensel İdrak'ın ruh düzeyinde bir yansımasıdır ve vahiydeki ilahi hakikatlere ulaşmak için bir vasıtadır.[289] Aklın kendisine vahiy tarafından kazandırılan kutsal ve esrarlı niteliği vardır. Eğer vahiy akıldan koparılırsa Akl'ın bir uzantısı ve yansıması olan akıllı olma kabiliyeti, şeytani bir güç ve araç haline gelebilir.[290] Akl'ın (intellect), ilkesel olarak şaşmaz ve yanılmaz, ilahi bir doğası vardır. Ancak onun böyle oluşu, insanın değil Allah'ın hüneridir.[291] Aklın tam olarak faaliyet göstermesini önleyen engellerin bulunması, vahye ihtiyacın en esaslı kanıtıdır. Bunun en önemli sebebi insanın

---

[282] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 12
[283] Schuon, *Yansımalar*, s. 60
[284] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, ss. 62-66
[285] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s.191
[286] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, ss. 62-63
[287] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 25
[288] Schuon, *Tasavvuf*, Çev.: Veysel Sezigen, İz Yayınları, İstanbul 2006, ss. 41-42
[289] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 63
[290] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.14
[291] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.172

“Tanrı’nın suretinde” yaratılmış olmak ve teomorfik bir varlığa sahip bulunmakla birlikte, bunu sürekli unutma durumunda bulunmasıdır.[292] İnsan aklı tutkular tarafından karartıldığında, ilahi olanı insandan gizleyen ve onu saptıran bir perde haline gelir. Bu sebeple aklı kendinde gerçekleştirecek ve onun mükemmel biçimde iş görmesini sağlayacak olan vahye muhtaçtır.[293] Çünkü Nasr’a göre, şehvani nefs, aklın işlev görmesine manidir. Vahiy, aklın imkanlarını gerçekleştirerek şehvani nefsin engellerini ortadan kaldırır. Vahiy, aklın her daim özünde bulunan batın bilgisini idrak etmeyi mümkün kılar. Vahiyle kutsallaştırılmış akılla, kendi kaynağından, özünden ve kökünden koparılarak bilimsel açıdan akıl olarak değerlendirilen köreltilmiş, parçalanmış bir yetiye indirgenmiş akıl arasında, aralarında bir bağ kurulamayacak büyüklükte bir boşluk vardır.[294]

İlahi akıl (intellect akıl), insanın manevi hakikatleri idrak etmesini sağlayan bütüncül bir yapıya sahiptir. Fakat reason, çözümleme yöntemine sahip olduğundan sadece maddi düzeyde olanları bilebilmemizi sağlayabilir. Bu sebeple bilgiyi, intellect akılla bağımlı olan reason aklı birlikte kullandığımızda elde etmemiz mümkündür. Rasyonalizm bugün aklı (reason) tek bilgi aracı olarak görmektedir. Bu durum aklın doğal bilincini kaybetmesine ve yanlış işlemesine sebep olmuştur. Bu akıl ile elde edilmiş bilginin sadece görünen dünyanın bilgisi olduğu ve metafizik bilgiye ulaşamayacağı gerçeği vardır. Şurası muhakkak ki rasyonel aklın özelliklerini de yadsımamak gerekir. Bu akıl (reason), ilahi akıl ve vahiy ile metafizik bilginin elde edilmesini sağlayabilir. Çünkü vahiy insanın doğru yolu bulmasını sağlayan mikrokozmik ve makrokozmik bir gerçekliktir. Vahyin gerçeklik olması İlahi bir alandan insanlara ulaşması ve onlara emniyet mekanizması sunmasıdır.

Modern döneme kadar geleneksel medeniyetler, vahiy, zevk, keşf veya şuhûd gibi bilgi vasıtalarına sahiptiler. Müslüman için vahyin anlamı, sadece ahlak kanunlarını sağlayan, aktif yaşamı düzenleyen bilgi kaynağı değildir. Müslüman aynı zamanda vahyi, insanın varlığının merkezinde yer alan, “kalp gözünü” açarak, tabiatüstü gerçeklikleri gösterecek, nefsin arınmasını sağlayarak kutsala ulaşmayı

[292] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 27
[293] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 62
[294] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 162

mümkün kılan kaynak olarak görmüştür.[295] Metafizik; bilgi sıralamasında ilmin üstünde, saf, aşkındır ve doğası gereği akıl üstüdür. Rasyonel bilgi, mahiyeti icabı akli bilgiden başka bir şey değildir. İntellect akıl, metafizik alanda söz sahibidir. Akılcılık, sadece aklın bir değer olduğunu göstermek değil, onun üstünde başka hiçbir mümkün bilginin de olmayacağını savunmaktadır. Reason akıl ile intellect akıl arasındaki bağ koptuğunda, metafizik bilginin imkanı tartışmaya açılmış olmaktadır.[296] İntellect akıl, insana Allah'ın birliği öğretisini ve İslami vahyin temel gerçeklerini tasdik etmeye yönelten bir ilahi vergidir. İslam'a özgü dünya görüşünde akıl, insanı çokluk dünyasından ilahi olana doğru yükselten bir merdiven olarak kullanılmaktadır.[297] Nasr, aklın bilme gücüne her daim inanmıştır ve akıl her daim varlığını borçlu olduğu vahye ve entelektüel sezgiye bağlı kalmıştır. İslam dünyasında bu bağı koparmak isteyenlerin, İslam düşüncesi içerisinde hiçbir zaman ilgi görmediğini savunur. Fakat bu durum, Batı'da Rönesans ile birlikte tam zıt hareketi şeklinde olmuş, aklın vahiy ile bağını korumak isteyenler dışlanmış ve bugün kendisini modern olarak nitelendiren Batı'nın benimsediği bilimsel düşünce, vahyi ve entelektüel sezgiyi bilgi kaynakları olarak kabul etmemiştir.[298]

Nasr, rasyonalizmin aklın kullanılmasıyla farklı şeyler olduğunu ve aklı rasyonalist olmadan kullanmanın mümkün olduğunu kabul etmektedir. Eğer bir kimse rasyonalist olduğunu söylüyorsa insani aklını (reason) vahiyden ve ilahi akıldan (intellect) ayrı bir nesne olarak görüyor, insani aklı tek başına yeterli kabul ediyor demektir. Yani; Aklı vahiyden ayrı tutma, sekülerleşme sürecini meydana getirmektedir.[299] İnsan ile kozmos arasında bir bağ meydana getiren vahyin kaynağı olan akıl, metakozmik Gerçekliktir. İnsanın bilinci ve onda parlayan Akl'ın uzak yansıması olan akıl, hem doğaüstü hem de doğal olan Akl'ın mucizesinden bir şeyler sergiler.[300] Nasr'a göre Rasyonalizm, kalbin yansımasından başka bir şey olmayan insan aklının yargılarına dayandığı için, yapısı gereği laikliğe eğilimli bir özelliğe sahiptir. Bu da insan aklını, sadece kendi düzeyinde sınırlandırmasıdır. Bu sebeple insan aklı, varlığın kökünü gerçeklikten ayıran, yalancı bir düzeyde gerçekliğe sahip

---

[295] Nasr, *Makaleler I*, s. 75
[296] Guenon, *Doğu ve Batı*, s. 50
[297] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 61
[298] Nasr, *Makaleler I*, s. 76
[299] Adnan Aslan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", Bilimname VI, 2004-3, s. 43
[300] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 160

olabilmesine neden olur.[301] Modern insanın değişmezlik ve sürekliliği temsil eden vahiy ve entelektüel sezgiden uzaklaşması, sürekli değişen ve kutsaldan arındırılmış bir beşer zihnine sahip olmasına sebep olmuştur.[302] Nasr'ın da içinde bulunduğu gelenekselciler, vahiyle insana bildirilen değişmez ilkelerden kopmuş her şeyi modern olarak tanımlamaktadırlar.[303] Geleneksel olarak insan, her ne kadar "fıtrî tabiatı" gereği aklını kullanabilen bir varlık olsa da, vahiy olmaksızın "doğru yolu" bulamaz. İnsanın vahye olan ihtiyacı, onu bu yolda tutan bir nevi emniyet mekanizmasıdır: İnsan, yaratılıştan teomorfik bir varlık olmasına rağmen unutkan, kaygısız ve yetersiz olduğundan vahye muhtaçtır.[304]

Bilgiye ulaşmayı olanaklı hale getiren temel araçlar akıl ve vahiydir, bilginin kutsal mahiyeti ortaya konduğunda, sınırları da tam olarak açıklanmış olmaktadır. Çünkü insan İlahi bir kökene sahip bulunmaktadır, yani Kutsal'ın kendinde tezahür ettiği bir parçadır. Bu özelliği ona, aklı ve vahyi birlikte kullandığında, Kutsal'a erişmeyi mümkün hale getirecek bir yeti sağlamaktadır. Akıl'ın vahiyden bağımsız bir şekilde kullanımı, onu nisbi düzeyde elde edilen bilgi sahibi yapmaktadır. Fakat nisbi akıl, bu bilgilerin nisbi veya izafi olduğunu fark edememektedir. Nasr'ın bilginin keşfinde belirlediği iki yöntem olan vahiy ve akıl birlikte çalıştığında, kutsal olan insan Kutsal'ı keşfetme yolculuğuna başlayacaktır.

İnsan bilinci ilahi bilincin bir yansımasıdır ve bilincin kendisi, İlahi Bilincin yani Ruh'un kanıtıdır.[305] İnsan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisine işaret etmektedir ve beşeri varlık, bizatihi makrokozmos yani evren gibi bir vahiy ürünüdür.[306] Vahiyle, kutsalın dönüşme gücü ile donatılmış kutsal biçimler ve bu vahyin aracı olan Logos, insanın Tanrı'yı her yerde görebilmesini mümkün kılar.[307] Tanrısal bir lütuf olan vahiy, evrensel aklın tezahürünün kabı olabilmesi ölçüsünden dolayı, bir anlamda külli kolektifliğin şaşmaz idrakidir.[308] Modern insanın metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ve akıldan kopması, yüksek gerçeklik düzeylerini

[301] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 19
[302] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 98
[303] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 39
[304] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 27
[305] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 13
[306] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 24
[307] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 274
[308] Schuon, "Bir Mesaj", Çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, (Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O‟Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 18

bizatihi ona yaşatan içsel, ruhani tecrübeden uzaklaşması, onun giderek sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkum olmasına yol açmıştır. Bu algıda Allah'ın bir gerçeklik olarak görülmesinin imkanı ortadan kalkmış olmaktadır.[309] "Aklın gerçek mahiyeti nedir?" sorusunun cevabı olarak Nasr; nihai olarak "La ilahe illallah" gerçeğini kavramaya, yani sonunda yalnız bir tek Mutlak Hakikat'in olduğunu anlamaya varmaktır. Akıl'ın gerçek, mutlak anlamda anlayabileceği tek şey, Allah'ın mutlak tabiatını ve O'nun dışında her şeyin nisbiliğini anlamaktan ibarettir. Yalnız bu kesinlik insanın gerçek tabiatına aittir ve insanın mutlak bir kesinlikle varabileceği bilgi yalnız bu bilgidir.[310]

İslam, aklı (intellect) her daim ön plana çıkarmış, bu sebeple de aklın makamı olan kalbi bilgiyi temel bilgi kaynaklarından saymıştır. Akıl Bir'in bilincine varma ile beraber evrenin ve insanın birliğini de keşfetmeyi olanaklı hale getirir. İslami açıdan ve Nasr'ın düşüncesinde bilgiye ulaşmanın aracı sadece akıl değildir, aynı zamanda vahye de ihtiyacımız vardır. Çünkü vahiy aklın sağlıklı kalmasını sağlayan, evrensel bir yasa oluşturan Allah'ın kelimeleridir. Akıl vahiy ile gerçek kılındığında tam manası ile çalışabilir ve kutsala ulaşmayı mümkün hale getirebilir. Modern dünyada akıl, vahiyden koparıldığı için, bugün akıl sadece güç ve gücü elde etmeyi sağlayan araç haline getirilmiştir. İnsani tutkulardan arındırılmamış bir akıl ilahi olanı bulamaz. İnsan bulamadığı bilgi için de var olduğu konusunda çelişkiye düşer.

Burada eleştirilen durum tek başına rasyonel aklın biricik bilgi kaynağı ve her bilgiyi mümkün hale getirdiğinin düşünülmesidir. Bu düşünce bugün materyalist ve rasyonalist bir dünyayı meydana getirmiştir. Bu dünya artık seküler bir hale gelmiş bir dünyadır. Nasr, kutsalın olmadığı böyle bir dünyayı kabul etmez ve ortaya koyduğu tüm düşüncelerinde sekülerizme karşı büyük bir eleştiri getirir. Çünkü kozmos ile insan arasında bir bağ olan vahyin ve bu bağı idrak etmeyi sağlayan aklın metakozmik bir gerçek olduğu unutulmamalıdır. Rasyonalist olmak, aklı kullanmak demek değildir. Rasyonalist olmak insani olan aklı, İlahi akıl olmadan kullanmaya çalışmaktır. Bu şekilde elde edilen bilginin, sınırlı, değişken ve görüngesel olduğunu unutmamak gereklidir.

[309] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı,* s. 24
[310] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler,* ss. 22-23

Günümüzde gelinen noktada metafizik bilginin varlığından bile söz etmek artık imkansız bir yerde bulunmaktadır ya da felsefenin bir kolu olarak görülmektedir. Metafizik bilgiye ulaşmayı mümkün hale getiren vasıtalar ortadan kaldırılmış, bu vasıtalar ile elde edilen metafizik bilgi kabul edilmemiştir. Metafizik bilginin kaybolması modern bilim kavramının yükselişe geçmesini ve bu bilimin araçları ile elde edilen bilginin yegane, biricik ve sorgulanamaz bilgi kabul edilmesinin sebebidir. İnsan ile kozmos arasında bulunan bağın kopmasının en önemli sebebi budur. Bu bağın yeniden kurulması ve bu sayede dünyada ortaya çıkan düzensizliğin ortadan kaldırılması gerekmektedir. İlahi olan, dünyadan dışlanarak değil eski yerine ve konumuna getirildiğinde yaratılış ile beraber verilen düzene dönme ihtimali artacaktır

Kutsala ulaşmayı mümkün hale getiren bilgidir. İnsanın bu bilgiyi elde edebilmesi ancak ilahi tabiattan gelen, gerçek ile vehmi ayırt etmesini sağlayan, mutlakı ve daimiyi anlamamızı sağlayan, Nasr'ın deyimi ile intellect akıl ile mümkündür. Çünkü bu tabiat, kutsal bilginin insanda var olduğunun göstergesidir. Kutsal bilgi, kutsala ait olan bir bilgidir. Akıl, ilahi olandan bir parça taşıması sebebiyle kutsala ulaşabilir. Ama tek başına bunu başarmaz. Kutsala ait bilginin elde edilebilmesi intellect akıl ve reason akıl birlikteliği ile sağlanabilir. Reason akıl görüngüler dünyasında bulunanları algılamamızı sağlar. İntellect akıl ise eşyanın asıl mahiyetini anlamamızı sağlar. Aklın kutsala ulaşması için bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. Kutsal, ilahi olduğundan yine ilahi bir yol gösterici olan vahye ihtiyaç bulunmaktadır. İnsan vahyin kılavuzluğu olmadan Kutsal'ı bilemez. Dolayısıyla kutsal bilgiyi elde ederek kutsala ulaşmayı olanaklı hale getiren, akıl ve vahiy birlikteliğidir. Akıl ve vahiy birlikteliği, eşyayı gerçek mahiyeti ne ise öyle anlamamızı olanaklı hale getirir. Bu birliktelik sağlanmadan bilgi eksik ve sınırlıdır.

2.1.3. Bilginin Değeri

Kutsal, Sınırsız, Sonsuz ve Ebedi'den başkası olmadığından, Kutsalın bilgisi özgürlüğe, her türlü kölelikten ve sınırlamalardan kurtuluşa götürür. Bilmek kurtulmaktır, bütün kölelik, cahillikten gelir. Cahillik ise nihai ve indirgenemez gerçekliği, içinde gerçek olmayan bir şeye indirger. Gerçeklik, nihai anlamında Gerçek'ten başka bir şeye ait değildir. Bu nedenle hikmete dayalı bakış açısında

bilginin rolü, kurtuluş ve özgürlüğe götüren bir araç olarak değer görür.[311] Tevhid inancı her şeyin kökenine döneceğine ve çokluğun Bir'de bütünleştiği fikrine sahiptir. Bu sebeple bilginin amacı, bilgiyi arayanın dışında keşfedilmemiş veya bilgi sınırlarının dışındaki bir alanı keşfetmek değildir. Asıl amaç insanın kalbinde ve evrendeki tüm atomlarda var olan eşyanın kökenine inmek, ona dönmektir. Eşyanın kaynağını, nereden geldiğini ve sonuçta nereye döneceğini bilmek, eşya hakkında bilgi sahibi olmaktır.[312]

Geleneksel bilgi kavramı, asli bilgiyi sadece düşünme yeteneğine değil Akl'a nisbet eder, kutsal bilginin daima hazır ve nazır olan ve öncelikle bir Varlık ve İlim olan Hakikatle daima uyum içinde olduğunu görür. Bu sebeple özgürlük ve kurtuluşla ilgilenir. Kutsal bilgi gerçeklerin ve kavramların zaman içinde yavaş yavaş ortaya birikmesi şeklinde meydana gelen bir gelişme değildir.[313] Kutsal bilgi marifet ve aklın (intellect) tabiatüstü bir öze sahip olduğu, imanın ve us'un (reason) kaynağı ve kaynaşma zeminidir.[314] Bilgi ve varlık marifette birdir, bilim ve imanın ahenge ulaştığı yer de burasıdır. Bilenin tüm varlığını aydınlatan bilgi, teorik açıdan zihni alanla sınırlı bugünkü felsefeden farklıdır.[315]

Kutsalın bilgisi, insanı her türlü sınırlamalardan, kalıplardan ve engellerden alıp kurtuluşa götürür. Çünkü kutsal bizatihi Sınırsız, Sonsuz ve Ebedi'dir.[316] Kutsal bilgi, Hakikat'e ilişkin bilgidir ve bu bilgi insanın dünya ve ahiret saadetini yani nihai amacını ilgilendirmektedir.[317] Kutsal bilginin varlığı, gerekliliklerini yerine getirerek bu bilginin yolunu izleyen takipçilerine özgür olma ve kurtulma imkanı sağlamanın yanında, dini bir nitelik taşıyan toplumun dengesini koruması için belirli formüllerle çözümler sunar.[318] Bu bilgi olmadığı zaman, sadece donuk ve daha yüksek dereceden hakikatlerle hiçbir bağlantısı kalmamış birer olgu olmaktan öteye geçemeyen bilimsel buluşlar ve hatta çok daha karmaşık bilimsel teoriler, ancak bu bilgi sayesinde sembolik ve manevi bakımlardan bir anlam kazanabilirler.[319] Kutsal

[311] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 319
[312] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ss. 308-309
[313] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 320
[314] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 68
[315] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 335
[316] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 319
[317] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 114
[318] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 332
[319] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 32; Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 232

bilgi, düşünceyi bütünlüğü içerisinde harekete geçirip zihin ve onun doymak bilmeyen rasyonel melekelerinin tüketicisi, insan ve doğa dünyasının canlı dokularını eriten rasyonalizme prangalarla bağlı olmasını engelleyerek zihnin inanç ile birlikte olmasını temin eder. Kutsal bilgi, çağrısına yeteri kadar dikkat sarf etmeyip inanca karşı çıkan vesvese dolu dini bir dünyada yaşayanlara bile yardım edebilecek güçtedir.[320]

Bilgi, evrende var olan eşyanın kökenine inerek nereden geldiğini ve nereye gideceği sorularının cevaplarını elde ederek eşya hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bilgi insan varlığını aydınlatarak sınırlarından ve kalıplarından kurtulmasını sağlar. İnsanı özgürlüğe ve kurtuluşa kavuşturan bilgi kutsal bilgidir. Çünkü insanın dünya ve ahiret saadetini elde edebilmesi kutsal bilgi ile mümkündür. Kutsal bilgi sadece insanı saadete götüren yolu sunmaz, aynı zamanda toplumsal dengeyi sağlayan formülleri içinde barındırır. Kutsal bilgi evrende varlığa gelmiş şeyler arasında dengeyi sağlamakla beraber, onun en önemli özelliği Tanrı ile ilişkisini düzenleyip Birliğe ulaştırmasıdır. Tevhidi bilginin anahtarı kutsal bilgidedir. Kutsal bilginin olmadığı düşüncesi bu dengenin bozulması, insan ve doğanın canlı dokusunun erimesi, rasyonalizm ve materyalizmin kölesi olmak demektir. Evrende var olan eşyaya, sadece maddi niceliksel yapılar olarak bakmak demektir.

Philosophia perennis (Ezeli Hikmet), bütün zamanlarda, çağlarda ve bütün coğrafyalardaki insanlar arasında var olmuş ve var olamaya devam edecek, tüm geleneklerin merkezini teşkil eden evrensel ilkeleri inceleyerek evrensel bir nitelik kazanmış bir bilgidir. İntellect aklın ulaşabileceği bu bilgi tüm dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alır. Ezeli hikmet idrak edilip elde edilmesi yalnızca bu gelenekler ve bu geleneklerin kaynağı olan semavi mesaj tarafından kutsallaştırılmış, ibadet, sembol, yöntem ve diğer araçların vasıtasıyla elde edilebilir.[321] Ezeli hikmet, beşeri ruhta saf aklın derinliğinde gömülü bulunan ve ancak manen tefekkür edene açık olan, doğuştan var olan temel metafizik hakikatlerdir. Her zaman doğru kalan Ezeli Hikmet'e, kelimenin gerçek anlamıyla arif, hakim ve filozof olan ulaşabilir.[322] Bu bilginin aracı insanın tüm varlığı, anlamı da insanın ve esasında kozmosun yaratıldığı gayenin yerine getirilmesidir. Bu bilginin amacı insanı kurtuluşa götürme

---

[320] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 332
[321] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 76
[322] Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.73

ve birleşmedir [323] Ezeli hikmet, insanın evrene ve evrensel varoluş tabakasına benzeyen akledilir evren haline geldiği araçtır. Eşyanın temel hakikat bilgisi ve burhan üzerine kurulu varlıklar ile ilgili yargı yahut taklit aracılığıyla imkanların elverdiği ölçüde insan ruhunun mükemmelleşmesini sağlar. Tanrı'ya benzeyebilmek için insanın imkanları ölçüsünde evrene akli bir düzen vermesidir.[324]

Her geleneğin merkezini teşkil eden ve bütün coğrafyalardaki insanlar arasında var olan Ezeli Hikmet, evrensel bir bilgidir. Kadim geleneklerin buradan neşet ettiği bu bilgi, ancak semavi mesaj sayesinde elde edilebilir. İnsan varlığının mükemmelleşmesini sağlayan kutsal bilgi, eşyanın temel hakikat bilgisi üzerine kuruludur. Eşyanın temel hakikatini bilmek insanın ve doğanın yaratıldığı gayeyi bilmektir. Gayenin varlığının farkına vakıf olan insan, kendi benliğinin de farkına vararak, ruhunun mükemmelleşmesini sağlayacak ve özgürleşecektir.

İngilizce perennial philosophy olarak kullanılan Philosophia perennis ifadesi, 'Ezeli felsefe' veya Gelenekselcilerin anlam kalıplarına uygun bir şekilde 'Ezeli Hikmet' şeklinde tercüme edilebilir.[325] Geleneksel felsefenin görünen bütün ifadelerinin ardında, değişmez, evrensel ve ezeli bir takım hakikatler olduğunu görerek philosophia perennis ifadesini ilk kullanan Batılı filozof Leibniz olmuştur.[326] Nasr, philosophia perennis ile sophia perennis'in her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsa da, aralarında bir farkın olduğunu belirtir. Ona göre birincisi, "…aynı hakikatin fikri yönünü, diğeri onun somutlaşmış yönünü vurgular."[327] Nasr, Batın'ın philosophia perennis'inin, Hinduizm'in "sanata dharma"sının ve İslam'ın "hikmet-i ledünye" sinin hikmetin mahiyeti konusunda hepsinin temelde köklü bir anlaşma ve uyum içinde bulunduğunu söyler. Bu uyum, Doğu ve Batı'nın ezeli hikmet ile birleşebileceğini gösterir.[328] Philosophia perennis, sadece düşünme ihtiyacını gideren bir felsefe değildir. O, insanın aydınlanması için bir rehberdir. İnsanı, bu kusurlu dünyadan "*nur alemi*"ne götürmeyi amaçlayan hikmettir. Nasr'a göre philosophia

[323] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 340
[324] Nasr, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 116
[325] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 34
[326] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 222
[327] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 76
[328] Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 58

perennis'in özelliği dilinin diğer felsefeler gibi diyalektik olmayıp sembolik olması, kutsal bilginin gizemlerini ortaya koyabiliyor olmasından kaynaklanmaktadır.[329]

Philosophia perennis, geçmişte daima var olan, gelecekte de daima var olacak olan ve kendi açısından "Ben" diyebilen, tek bir Gerçekliği olan ebedi Hikmet'tir. Evrensel metafiziğe dayanan bu Hikmet; kozmoloji, psikoloji, sanat vs. gibi alanlardaki uygulamalarıyla birlikte bulunmaktadır. Bu hikmet, ancak aklı aydınlatan ve bir merkez olan kalp (intellect) ile mümkündür[330] Philosophia perennis'e göre gerçeklik, sadece insanın içinde bulunduğu fiziksel dünya değildir. İlahi kattan evrendeki insana inene kadar, birçok varoluş ve bilinç düzeyi olan hiyerarşik bir yapı söz konusu olduğundan, bilinç de günlük bilinç düzeyleriyle sınırlı değildir. Nihai Gerçeklik, her türlü belirlenim ve sınırlandırmanın ötesinde, iyiliğin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği Mutlak ve sonsuzluktur.[331]

Philosophia perennis, kozmolojiden sanata kadar pek çok ilmi dalla irtibatlı olmasına rağmen, onun kalbini teşkil eden şey; Nihai Gerçeklik ilmi, scientia sacra olan metafiziktir. Ancak geleneğin metafiziği gerçek bir ilahiyattır. Geleneğin metafiziği, maddi dünyayla ilgili herhangi bir ilim alanındaki yeni buluşlarla değişime uğrayan saf zihinsel bir kurgu değildir. Bu biricik metafizik, insanı kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgidir.[332] Nasr, philosophia perennis'in üç temel ilkesinin şunlar olduğunu söyler; akli sezgi ya da aydınlanma (keşf), akıl ve rasyonel çıkarım (istidlâl), din ya da vahiy.[333] Philosophia perennis'in perspektifiyle konuşanlar, dinin her yönünü, yani Tanrı ve insan, vahiy ve kutsal bilim, semboller ve kutsal sanat, yöntemler ve toplumsal ahlak, dini yasalar ve ibadetler, kozmoloji ve metafizik, mistisizm ve teolojiyi kapsayan şekilde ilgilenmektedir.[334]

Philosophia perennis, gelenekselcilere göre yüzyıllar boyunca insan hayatına yön vermiş ve kutsal yasaları, toplumsal kurumları, kısaca bütün alanlarıyla birlikte medeniyetleri meydana getirmiş mutluluk kaynağı dinlerin, tümünün kaynağında

---

[329] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş,* s. 219
[330] Nasr, *Söyleşiler*, s. 37
[331] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 80
[332] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, ss.77-78
[333] Nasr, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, s. 117
[334] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 79

olan tek bir İlahi Gerçekliği barındırdığını ifade eder.[335] Din yalnızca bu evrenin anlaşılmasının anahtarı değildir. Din aynı zamanda, insanın aşağı varlık düzeylerinden ilahi kata yolculuk yapmasını sağlayan vasıtadır. Din sadece bir inanç, öğreti veya amel değildir. Din, ilahi kaynaktan insana verilen gerçekliktir. Bu yüzden dinin öğretileri, ibadetleri ve sembolleri zaman ve mekan ötesi anlamlara sahiptir.[336] Philosophia perennis, sema ile arz'ın bir olduğu, insanın asli unsurunu oluşturan kutsalla ve manevi olanla birliğinin ayrılmaz olduğu "asli" (primordial) bir geleneğin olduğu düşüncesindedir. Bütün gelenekler de bu asli geleneğin yansımasıdır. Ancak her bir gelenek bu geleneğe dayanmakla birlikte, kendi geleneğinin dikey ve yatay boyutuna sahiptir. Her bir geleneğin kaynağı aynı olmasına rağmen, aralarında kültürel, kavmi ve ırki vb. farklılıklar gösterebilir. Bu farklılıklar philosophia perennis'in ezeliliğine ve bütüncüllüğüne zarar vermez.[337] Nasr'a göre, ezeli hikmetin öğretilerine göre Hakikatin keşfi, gerçekte insanın kendi benliğini ve Mutlak Ben'i keşfetmesinden ibarettir. Benin öldürülerek benliğin keşfi, yeniden doğuş ve bireysel kemale erişme, insan yaşamının en baş hedefidir. Bu durum, farklı şekillerde de ortaya çıksa, Doğulu ve Batılı tüm gelenekler için aynı olan Hikmet'in amacıdır.[338]

Kutsal bilginin hedefi tüm tezahürlerin ötesinde bulunan Gerçeklik'in bilgisini elde etmekle beraber, kainat kitabının dağılmış sayfalarını toplama safhası da vardır. Kutsal bilgi, kozmosun esas varlığı ve çevresinde kozmik iç çekirdeğe sahip olan ve birbirini tamamlayan unsurları, kozmik tezahürlerle yansıtılmış olan insanı ve kainatın son derece önemli kadim ayetlerini ihtiva eden bir kitaptır.[339] Nasr, Kur'an'ın; bütün kitapların, bütün bilgilerin prototipi olduğunu, tüm gerçekliğin bilgisinin Kur'an'da öz olarak bulunduğunu ancak bunun fiili olarak değil, bir tohum gibi potansiyel halinde bulunduğunu ifade eder.[340] İslam dünyasında bilginin en yüksek biçimi, hiçbir zaman tek bir bilim ya da istidlal düzeyinde kalan bir scientia (bilgi) haline gelmemiş, aksine her zaman için velilerin hikmeti ya da nihai anlamı

---

[335] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, Çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.19
[336] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev.: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 56
[337] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 83
[338] Nasr, *Söyleşiler*, s. 39
[339] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 201
[340] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 62.

marifete tekabül eden bir sapientia (bilgelik) olarak kalmıştır.[341] İslam'da marifet düzeyinde insan aklının ilahi merkezi, bilgiyi edinen özne kadar bilginin konusu da olmuştur. Bu yüzden marifet sahibi bilge, yalnızca Allah'ı bilen değil aynı zamanda Allah vasıtasıyla bilendir. [342]

İslam'da bilgi asla kutsal olandan kopartılmamış; hem eğitim sistemi hem de ilimler, kutsal bir evren içerisinde nefes alıp vermiştir. Bilinen her şey, sadece her çeşit bilgi nesnesi Allah tarafından yaratıldığı için değil, aynı zamanda insanın sahip olduğu aklın kendisi İlahi bir nimet olduğu; doğal insan melekeleri, doğaüstü olanın mikrokozmosdaki yansımaları; mantık melekeleri de İlahi Akıl'ın insan aklı düzlemindeki yansımaları olduğu için derin bir dini niteliğe sahiptir. Kutsallıkla, dolayısıyla bütünlükle ilişkili olduğu için de İslami eğitim, eğitmeye çalıştığı insanların bütün varlığı ile alakalıdır. Gayesi yalnızca zihni değil, bütünsel anlamda insanın varlığını eğitmektir.[343]

İslam da bilgi kavramı, iki temel üzerine oturmaktadır. Bu iki temel, birlik ve hiyerarşidir. Sonuç olarak bilgiyle özdeş olan varlığın kendisi gibi, bilgi şekilleri de nihai olarak birdir ve hiyerarşik bir düzene bağlıdır. Bilgi, günümüz insanının çeşitli davranışlarıyla bilme yolları arasındaki doğal bağı kaybetmiştir. Din dışı bilginin savurganlığında görüldüğü gibi tesadüfi değildir. İslam'da gelişen ilimler ve fikri bakış açıları daima bir hiyerarşi içinde değerlendirilmişlerdir. Bu hiyerarşi netice itibariyle Bir'in yani yüce Öz'ün bilgisine götürür. Farklı bir perspektiften, bu Öz bütün bilgilerin esasını teşkil eder.[344] İslami bilgi, gerçekliğin düzeninden ontolojik olarak bağımsız bir evren düşüncesine dayalı olmayan, fiziksel gerçeklik dünyasını ilgilendirse bile kutsal olan bir bilgidir. Geleneksel öğretilerde gerçeklik, bütün durumlarda her türlü zihinsel tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. O ancak varlığımızın merkezinde bulunan, bir şeyin içsel bilgisi yani batıni boyutu olan intellect (akl) elde edebilir.[345]

Tanrı'dan gelmiş olan bilgi vasıtasıyla bilmek insanın işidir. İnsanın büyüklüğü ve onu meleklerin bile üstüne çıkaran şey, kendisi vasıtasıyla Tanrı

---

[341] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 335
[342] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 24
[343] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 134
[344] Nasr, *İslam ve İlim*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, ss. 13-14
[345] Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", s. 277

"gelini" olduğu ve saadet verici vahdete ulaştığı tevhidi bilgiyi bilme imkanıdır.[346] İslam'ın tevhid ilkesiyle doktrinlerini ortaya koyan Müslüman düşünürler, her şeyin kökenine döneceği ve çokluğun Bir'de bütünleştiği fikirindedirler. Kozmik tezahürlerin aksine bir eğilimi olan insanın bilgi ve ruhi arınma ile Allah'a ulaşması fikrinin, eşyanın doğasına ve entelekyasına uygun olduğuna inanmalarının sebebidir.[347] Tanrı her şeyde yansımakta olduğundan, tüm bilgiler bir bakıma Uluhiyet'in tezahürüne ait bilgilerdir ve kutsal bir mahiyete sahiptir. Tüm sahih bilgiler eninde sonunda Tanrı'ya götürür.[348] Nasr'a göre İslam, kadim geleneklere köklü bir tevhidi bakış açısı vererek ve ilahi iradeye teslim olma bilinci ekleyerek Antik Yunan'da kaybolan ilim ateşini yeniden yakmıştır.[349]

İnsanın aydınlanmasını sağlayan hikmet, bu dünyandan nur alemine olan yolculuğu sağlar. İnsanın yolculuğunda rehberlik yapan kutsal bilgi, insanın ve doğanın kadim ayetlerini içerir. Bu sebeple bütün kitapların ve bilgilerin prototipi olan Kur'an, Ezeli Hikmete ulaşmayı sağlayan en önemli anahtardır. İslam'ın kurduğu köklü medeniyetlerde bu sebeple hikmet kavramı, her daim eğitimin içerisinde canlı bir halde bulunmaktadır ve bilgi kavramı da birlik ve hiyerarşi zemininde üretilmiştir. İslami eğitim, insanların bütün varlığı ile alakalı olup sadece zihni değil bütünsel anlamda insanı, varlığını eğiterek özgürleşmesini sağlamıştır.

Kutsal bilgi her daim var olduğundan, bilmek yeni bir keşif değildir. Çünkü bilginin aslı birbiri üzerine yığılarak ilerleyen bir gelişme değildir. Kutsal bilgi, geçmişte, şimdide ve gelecekte var olan ve aynı kalan bilgidir. Dolayısıyla kutsal bilgi var olan Gerçek'liği idrak etmektir. Bilgi, insanın kendi varlığının bilgisinden tüm varlığı meydana getiren Kutsal olana ulaştıran bir yoldur. Bu yolda olan insan cahillikten, dolayısıyla tutsaklıktan kurtularak özgürlüğe kavuşur. Kutsalın bilgisi insanı kendi sınırlamalarından ve engellerinden özgür bırakarak kurtuluşa götürür. Çünkü kutsal, Sınırsız olana ait bilgidir. İnsanı zincirlere mahkum eden yine insanın kendisidir. Çünkü modern insan, kendini görüngüler dünyasına hapsetmiştir. Görüngüler dünyası ise sürekli değişimin olduğu bir alan olması sebebiyle kesb ettiği bilgi de sürekli değişime uğrayan bilgidir. Değişkenlik arz eden bilginin, insanın

---

[346] Nasr, *Bilgi ve Kutsal,* s. 50
[347] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ss. 308-309
[348] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 54-55
[349] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 24

kendisi, doğa ve eşya hakkında kesin söz söyleme durumu da değişkendir. Kutsal bilgi, her daim eşyanın özünü ve mahiyetini gösteren, insan benliğini aydınlatan bir ışıktır. Bilginin asli vazifesi öncelikli olarak insanın kendi benliğini bilmesidir. İnsan bilgi sayesinde bu dünyada ve öbür dünyada mutluluk ve saadeti yakalayabilir. Bilgi eşyanın aslına, kökenine inildiği kadar değerlidir. İnsan eşyanın mahiyetine ve özüne, nerden geldiğine ve nereye döneceği bilgisine sahip oldukça özgürdür.

2.2. Kutsal'ın Tezahürü Olan Doğanın Okunması Olarak Bilim

2.2.1. Kutsal Bilim

Kutsal Bilim, metafizik ilkelerin makrokozmos ve mikrokozmos olarak isimlendirilen doğal ve beşeri aleme uygulanmasıdır. Kutsal bilim denildiğinde anlaşılması gereken; insan ruhu, sanatı, düşüncesi ve beşer topluluğu dahil olmak üzere tabiatın çeşitli alanlarıyla ilgilenen ilimdir. Bu ilimlerin kökeni ise metafizik ilkelere yani İlahi İlke ve bu ilke ışığında O'nun tecellisi olan yüksek ilime bağlıdır.[350] Kutsal bilimin varlığını sürdürebilmesi, onun kutsal ve metafizik bilgiyle irtibatını sürdürebilmesine bağlıdır. Nasr, metafiziksel bilgiyle bağını yitirmiş olan bilimlerin zamanla gizil (occult) bilimlere dönüştüğünü, bir süre sonra metafiziksel prensipleri ve fiziksel alanın üstünde gerçeklik düzeylerini işaret eden herhangi bir bilimin, modern düşüncenin gözünde hurafeye dönüştüklerini ifade eder.[351] Kutsal bilim, gerçek öncüleri deneycilik ve ussalcılık olan gerçekliğin bir yönüne tekabül eden verilerle hareket eden ve herhangi bir yüksek ilkeyle bağları bulunmayan modern bilimin aksine görüngü dünyasını aşan anlamlara sahiptir. Bu anlamlar da ancak metafizik ilkelerin ve kutsal ilimlerin ışığı altında anlaşılabilir ve yorumlanabilir.[352] Geleneksel açıdan bir bilim, kendi başına pek bir şey ifade etmez, ancak bilimin değeri, onun asıl parçasının saf metafizik üzerine kurulan öğreti alanıyla ne derece irtibatlı olduğuna göre ölçülmektedir.[353] Nasr, geleneksel bilim ile modern bilimin biraz daha net anlaşılabilmesi maksadıyla geleneksel bilim için

---

[350] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8
[351] Nasr, *Makaleler I*, s. 109
[352] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 9
[353] Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı,* s. 89

"kutsal bilim", modern bilim içinse "dünyevi bilim", ifadelerinin kullanılabileceğini, geleneksel bilim dendiğinde değişmezliği, kalıcılığı, bir ilkesel düzenin bilgisini ima eden ve metafiziksel öğelerle alakalı geleneksel bir bilginin anlaşılması gerektiğini ifade eder.[354]

Geleneksel bilimin temellerini oluşturan geleneksel medeniyetler; bilgi, birlik ve hiyerarşi unsurları üzerine kurulu iki büyük doktrin olan kozmolojinin hiyerarşik yapısı ve makrokozmos ve mikrokozmos arasındaki tekabüle dayanmaktadır.[355] Nasr, kutsal bilimler denildiğinde ilahi kaynağın ilkeleri, bu ilkelerin herhangi bir dünyaya intikali ve oradaki uygulamaları olan geleneksel medeniyetlerin kendi kozmolojik ve metafizik bilgiler ışığında geliştirdiği geleneksel bilimlerin anlaşılması gerektiğini ifade eder.[356] Ayrıca geleneksel bilimde hakikat küllidir ve belli bir alana ya da niceliksel şartlara mal edilmemiştir. Ancak modern bilim tekelci bir anlayış ile hareket ederek özgün olma adına, külli hakikati belirli sınırlara ve imkan sahasına yerleştirmiştir.[357] Gerçekliğin doğasına kök salmış Mutlak gerçeklik bilimini ve bu bilginin farklı zaman ve mekan noktalarında gerçekleştirme aracını barındırarak değişmez ve canlı bir sürekliliğe sahip, nihai düzlemde kutsal bilim olan gelenek; gerçekliği bulmanın tek vasıtası olan, insanı kuşatan ve varlığının merkezinin içinde parlayan Gerçekliğe ulaşmanın da tek aracıdır.[358] Geleneksel bilimler, Mısırlılardan Aztek ve Mayalara kadar insanın bildiği tüm geleneksel medeniyetlerde gelişerek bugüne kadar kısmen varlığını korumuş olsalar da bu bilimlerin geniş versiyonları, Hint ve İslam'da olduğu gibi Doğu medeniyetlerinde mevcut bulunmaktadır.[359]

Geleneksel bilim anlayışına ve geleneksel doktrine göre her şeyin kaynağı, üstteki her varlıkta, alttaki varlığın mertebesini metakozmik ve kozmik varoluş alanlarında gerçek olan her şeyi ihtiva eden "Asıl ya da İlke"dir, yani her şeyin köküdür.[360] Geleneksel bilimler hiçbir zaman modern anlamda salt faydacılık ya da bilim için bilim düşüncesi içinde olmamıştır. Geleneksel bilimler; ruh, beden ve

[354] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 133
[355] Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 13
[356] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 9
[357] Guenon, *Doğu Batı*, s. 49
[358] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 77
[359] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 99
[360] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 227

nefsten oluşan insanın ihtiyaçlarını bütüncül bir şekilde karşılayacak bir fonksiyon icra etmişlerdir. İnsanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamaları hususunda salt faydacı olmamışlardır.[361] Geleneksel bilimlerin amacı, kapalı bir sistemde diğer bilgi alanları ve hakikat düzenlerinden kopuk, belli bir hakikat düzenine ait bir bilgi üretmekten daha ziyade; o bilgi, yüksek bilgi düzeyleriyle alakalı olduğu için, söz konusu alanı yüksek hakikat düzenleriyle bağlı kılan bir bilgi üretmektir. Bu bilgi çoğu zaman hakikatin dili olan sembolizmi kullanır. Kutsal bilim, birbiriyle ilgili oldukları alanın şiirsel bir imgesini ya da bir duyguyu değil, farklı varoluş seviyeleri arasındaki benzerliğe dayalı sembolizm diliyle açıklanan bir bilimdir.[362] Nasr, kullandıkları ilkelerin ve sembolik dilin anlaşılmamasını artık "sahte ilimler" olarak adlandırılan bu ilimlerin (simya, tipoloji vb.) gerçek manasından uzaklaştırılıp yozlaştırıldığını, geçmişte ise bunların birer ciddi ilim olduğunu belirtir.[363]

Kutsal bilim, insanı sanatı ve beşer topluluğunu içine alan ilimdir. Kutsal bilim ilahi ilkeyi ve bu ilke ışığında tecelli eden metafizik ilkeleri konu alan yüksek ilimdir. Kutsal bilim deney ve gözlem ile elde edilen niceliksel alana ait olan bilimi de içine alan ama görüngü dünyasını aşan bir bilimdir. Çünkü değişmezliğin, kalıcılığın ve bir ilkesel düzenin bilgisidir. Kutsal bilim insanı mutlaklaştırmaz, İlahi ilkenin haklarını ve yarattığı her varlığın bir İlahi ilkeden geldiği düşüncesi ile hareket etmektedir. Bu sebeple yaratılan her varlığın hakları olduğunu göz önünde bulundurur.

Nasr, evrenin sembollerin dili ile konuştuğunu, her şeyin zahiri değerinin yanında sembolik bir anlama da sahip olduğu için sembol biliminin anlam ve öneminin yeniden kazanılmasıyla, modern dünyada modası geçmiş olduğu zannedilen bazı geleneksel bilimlerin (simya, cifr, ebced vb.) geleneksel biçimlerdeki anlamlarının yeniden canlandırılabileceğine inanmaktadır.[364] Geleneksel bilimler, doğada var olan sembolleri anlayarak ve bu sembolleri kullanarak doğayı aşan, gerçekliği öğrenmeyi hedefleyen, niteliksel bir yapıya sahip olan bilimlerdir. Modern bilimler ise, doğanın olgularıyla, onları bir başka gerçeklik düzeyine bağlamadan salt

---

[361] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 136
[362] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 224
[363] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 149
[364] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev.: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 116 bkz. 50 nolu dipnot

olaylarla ilgilenen niceliksel bir yapıya sahip olan bilimlerdir.[365] Geleneksel bilimlerin yeniden canlanabilmesi için, gerçeklik basamaklarının açık seçik belirlenmesi, gerçek önemleri anlamlarında ve gerçekliğin farklı tabakalarını uyumlu bir biçimde birbirine bağlamakta yatan sembolizmin gerçek manasının yeniden anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bu öğreti bugün Batı'da yanlış bir şekilde insanlara öğretilmektedir. Bu durumun önüne geçebilmek için, gerçekliğin tabakalarına ilişkin metafiziki bilginin bu ilimleri kendi uygun yerlerine yerleştirilmesiyle gerçekleştirilebilir.[366]

Geleneksel bilimlerin en büyük işlevi, aklın ve algı araçlarının, dünyayı ve bütün varoluş düzeylerini olgu veya nesne olarak gören modern bilimin aksine, bütün varlığın Tanrı'dan çıktığı ve tekrar Tanrı'ya döneceği İlahi Kaynağı göstermesine aracı olmasıdır.[367] Nasr, geleneksel bir medeniyette bilimin bir şekilde dinle irtibatlı olduğunu ve ilahi birlik öğretisi ile ilişkili olduğunun unutulmamasının gerekliliğini ve Tanrı'nın her yerde var olduğu temel düşüncesini ele alarak tüm varlıklardaki birliği ortaya koyma çabası içerisinde bir hareket tarzına ve düşünce yapısına sahip olduğunu söyler.[368] Geleneksel bakış açısı, ussalcı düşünen modern bilimin aksine gerçekliğin sadece niceliksel olan nesnel yönünü değil, gerçekliğin niteliksel olan öznel yönünü de kapsayan hiyerarşik bir gerçeklik görüşüne dayanır.[369] Geleneksel ilimlerde bilginin yeri insan aklı (reason) değil, en üst düzeyde İlahi İlm'dir yani antropomorfik değildirler.[370] Gerçek ilimler, gerçekliğin insanüstü düzeyine sahip fakat insan aklını aydınlatan İlm'e dayandığı için insan merkezli olmamışlardır. Rönesans hümanizminin insanı merkeze oturtma sebebi fani ve dünyevi insanın her şeyin ölçüsü olduğu fikriyken, Orta Çağ kozmologlarına göre kainatı dolduran insan

---

365 Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat,* s. 118.
366 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 153
367 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, ss. 159-160
368 Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 160
369 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 27
370 antropomorfik amaçlılık [ing. antropomorphic finalism; Fr. finalisme antropomorphique). İnsanın amaçlı faaliyetinden hareket ederek, dünyanın bir amaca göre düzenlenmiş olduğunu öne süren, bu düzenin düşünmeye, istemeye ve iradesini gerçekleştirmeye yetili bir varlığın eseri olduğunu, dünyanın doğaüstü bir varlık tarafından belli bir amaç için kurulduğu ya da yaratıldığını öne süren görüş. Bu görüşün savunucuları, doğada, onun akıllı ve gücü her şeye yeten bir varlık tarafından yaratıldığı varsayımını kabul etmek dışında hiçbir şekilde açıklanamayacak olan bazı yönler bulunduğunu, bir Tanrı ya da Yaratıcının amaçlı etkinliğinin tezahürleri olarak anlaşılmak dışında, hiçbir şekilde anlaşılamayacak olan olgu sayısının çok fazla olduğunu dile getirirler. (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.63)

varlık hiyerarşisinde en alt basmakta bulunmaktadır. İnsan bulunduğu konumdan yükselmek için yapacağı yolculukta çeşitli makamlar aşacağı fikri yer alır.[371]

Nasr, sembolizmi kozmosu kutsal niteliğine kavuşturma süreci olarak görmekte, insanı da kozmik çevresini ancak semboller vasıtasıyla anlayabilip anlamlandırabileceğini düşünmektedir. Sembolizm, hakikatin dilidir, bu sebeple hakikati ortaya koyan dildir. Kutsal bilim, hiyerarşik bir düzende tabakalanmış varlık tabakalarının bilgisini elde etmeyi sağlayan bilgiyi içerir. En alttaki varlık tabakası kendi üstünde bulunan ve alttaki tabakanın da bilgisini içeren bilgi hiyerarşisi şeklinde İlk İlke'ye bağlanır. Kutsal bilim, tabakalar arasında var olan bilginin ve en yüksek ilkenin bilgisini içeren bir bilimdir. Bu sebeple kutsal bilim niceliksel olarak değişkenlik arz eden bir bilim olmaktan ziyade değişmeyenin, kalıcı olanın ve ilkesel düzenin bilgisini veren bilimdir. Çünkü Ezeli ve Değişmez olanın bilgisini ancak değişmez ve kalıcı olan bir bilim ortaya koyabilir.

Geleneksel medeniyetlerin metafiziksel ve kozmoloji ilimleri, evreni İlahi İlke'nin bir tecellisi ve bu ilkeyle birleşik gerçeklik alanı olarak gördüklerinden bu ilimler, Tanrısallığın simgesi ve imzası olarak tecellinin bilgisine dayandıkları için kutsal ilimdirler.[372] Çünkü kozmoloji, biçimsel gerçekliğin bütün düzlemleriyle uğraşan akılsal imkanın ve fiziksel kuralların üstünde aşkın bir mahiyete sahip bir bilimdir. Maddi düzlem bu gerçekliğin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu sebepledir ki vahye ve metafizik öğretiye bağlı kalarak ancak bunların rehberliğinde anlamlı ve etkili olabilir.[373] Sınırsız ve sonsuz özüyle Hakk, vahyin belirgin şekli ve aynı zamanda kendilerine vahyolunan insanların özellikleri tarafından ayrı ayrı belirlenme durumudur. Kutsal bilim büyük ölçüde şekiller dünyası ile ilgilenen, bütün kozmolojik bakış açılarını Hakk'ın bu ayrı ayrı belirlenmesini ve doğayı incelemeyi etkilemektedir. Gözlemcinin bakış açısıyla bağıntılı olan kozmolojik bilimler vahye ve bu bilimlerin geliştiği medeniyetin niteliksel özüne tamamen bağımlı olmak zorundadırlar.[374] Tüm geleneksel kozmolojiler, hissi etkiler karşısında kendini tümüyle bırakmamış olan ve akıl (intellect) ile birlikteliği bulunan bir insan aklının ve metafizik prensiplerin kozmik gerçekliğin çeşitli alanlarına uygulamasıdır.

---

[371] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 97
[372] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 133
[373] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 21
[374] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 18

Tabiat ile de ilgilenen bu bilimler maddi düzleme ait bilgiler de ortaya koymuşlardır ve elde edilen bilgiler yalnızca ilmi değil, aynı zamanda bilimseldir. Geleneksel bilimlerin amacı, modern zamanda olduğu gibi kendisini gerçekliğin kapalı bir sistemdeki tek bir boyutuna hapsederek gerçekliğin diğer boyutlarından ve bilginin diğer alanlarından kopuk bilgi üretmek olmamıştır. Aksine bilgi, daha üst bilgi disiplinleri ile bağlantılı olduğundan gerçekliğin daha üst boyutlarıyla irtibatlı bilgi üretmeye çalışmışlardır.[375]

Geleneksel bilimlerden kozmolojinin amacı; evrenin nihai nedenleri, kaynağı, yapısı ve niteliksel içeriğini incelerken, her zaman metafiziki nitelikteki evrensel prensiplerin kozmosa uygulanması olmuştur.[376] Nasr, geleneksel dünyada kozmolojik bilimlerin her zaman var olduğunu belirtir. Bu bilimler, metafizik ilkelerin doğaya ve kozmik realitelerin bütün sahalarına uygulanması ile ortaya çıkmıştır.[377] Nasr, kozmos ve insanın aynı kaynaktan gelen ayet olduğunu, bu sebeple kozmosun insana manevi bir haber taşıdığını belirtir. Fakat günümüzde gelinen noktada modern doğa biliminin ortaya çıkabilmesi için, öncelikle kozmosun özünün sahip olduğu bu kutsal niteliğinden kopartılmak, diğer bir deyişle profanlaşmak zorunda bırakıldığını ifade eder.[378] Geleneksel kültürlerde açık bir şekilde ortada olan, metafizik ve kozmoloji ilimlerinin sadece eşyanın hakikatinin bir ifadesi değil, aynı zamanda beşeri toplumun saadetinin de bir söyleyiş biçimi olduğudur. Muayyen bilgi daima bütünle ilişkilidir ve parçalarla bütün arasında bir ahenk vardır. Bütünlük anlayışı doğanın her yerinde kendini gösteren kutsallık anlayışı ile birlikte olmuştur. Bu sebeple bütünlük düşüncesini yitirmek, kutsallık düşüncesine karşı kör olmak ve bütün düzeni unutmaktır. Nasr'a göre, bilginin ve bilgiye bağlı olarak insan zihninin giderek daha çok bölümlere ayrılmasının sonucu beşeri yaşam bütünlüğünün bozulmasıyla kutsal bilimin kaybedilmesidir.[379]

Kozmolojinin hiyerarşik yapısı mikrokozmos ve makrokozmosun tekabülüne dayanmaktadır. Bu sebeple bilim, ilahi kaynağın ilkeleri ve bu ilkelerin intikali ve uygulamaları kozmolojik ve metafizik ilkeler ışığında geliştirildiğinde kutsal bilim olabilir. Bu anlamları dışlayan bir bilginin bilim olması düşünülemez. Bu sadece

---

[375] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 202
[376] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 18
[377] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 223
[378] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 18
[379] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 115

maddenin bilgisinden de öteye gidemeyen kısır bir bilgi olabilir. Kozmosun tüm bilgisini kaplayan bir bilginin elde edilmesi, ancak İlahi kaynaktan gelen bir bilgi ile mümkün olabilir. Kutsal bilim bu sebeple tüm kozmosun bilgisini içeren uygulamaları konu edinmektedir. Kutsal bilim, evrenin kaynağını ve nereden geldiğinin bilgisini içerir. Modern bilim gibi sadece niceliksel alana hapsolmuş bir bilgi değil, niteliksel alanın bilgisini de içerir. Göreceli âlemin gerçek olduğunu zanneden ve bu göreceliği biricik gerçek yapan modern bilimin aksine kutsal bilim gerçekle ve öz ile ilgilenen bir bilimdir. Bu sebeple mümkün olan âlemin bilgisini de içine alarak, Mutlak olanı konu alan metafizik bilginin kendisidir. Kutsal bilim sayılara indirgenen doğanın mahiyetine kavuşmasını sağlayacak bilimdir.

Modern bilimin doğada ortaya koyduğu eksikliğin giderilmesi için, metafiziğin veya scientia sacra'nın doğa alanına uygulanmasıyla yeni bir doğa biliminin oluşturulması gerekmektedir. Bu bilim, pozitif bilimleri inkar etmez ancak onun sınırlılıklarıyla da kendini sınırlamaz. Dayanağı akıl (intellect) olan bu bilim, kozmosun ilahi karakterini açığa çıkarıp fiziki olarak algılanabilir alanın bilgisini gerçekliğin üst mertebeleri ve en nihayetinde Mutlak Gerçeklik ile irtibatlandırarak yapacaktır. Bütün bilimleri de ihata eden bu bilim tüm geleneksel medeniyetlerde zaten var olan bir bilimdir.[380] İlahi yasalara bağlı bulunan ve bir bütün olan kozmos bilgisi, bilimin ilkelerinden bağımsız olan metafiziğin konusudur ve metafiziğin ilkelerinin uygulaması olan scientia sacra'nın yetki alanındadır. [381]

Scientia için sadece unutulup gidecek bir tür fizik bilimi değildir. Scientia, kozmik uyumun, tekabüliyetlerin, biçimlerin çok boyutlu gerçeğinin, dünyevi biçimler ve semavi etkiler arasındaki uyumun, renkler, yönelimler, düzenlemeler, şekiller, sesler ve kokularla insanın ruhu arasındaki ilişkinin bilimidir. Geleneğin özünde erişilebilen ve aklın insana yansıyan biçimiyle bütün yeteneklerin gerçekleşmesine olanak veren, modern bilimden yalnızca yaklaşım ve yöntem olarak değil, mahiyeti bakımından da farklı olan, sembollerin dili ile kendini ortaya koyan bilimdir.[382] Metafizik; kozmosu her biri kendine özgü, tamamıyla bağımsız bir gerçekliğe sahip olgular olarak değil, İlahi olana ait arketipleri ya da semavi

---

[380] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 230
[381] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 38
[382] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 279

gerçeklikleri yansıtan semboller olarak görür.[383] Geleneksel metafizik hiyerarşik âleminde yalnızca Hakikat'in kendisi olarak var olduğu, gerçekliğin her düzeyindeki tüm şeylerin nihai olarak bir sembol olduğu için bu sebeple scientia sacra ve diğer tüm geleneksel öğretilerin resmi dili sembolizmdir. Scientia sacra'nın anahtar dili sembolizm olmakla beraber insanların kullandığı kelimeleri, resim dilini ve musiki dilini de kullanır.[384]

Hakikat, külli bir bilgi yapısında bulunduğundan, niceliksel bir alana hapsedilip sadece bu alan ile sınırlı tutulamayacağı bir gerçektir. Saf faydacılık ve zeka kıvraklığı ile ortaya konan bilgi bilim olamaz. Bilginin bilim vasfını elde edebilmesi, ancak her varlığın metakozmik ve kozmik varoluş alanları ile Asıl İlkeye bağlanmasıyla olur. Kutsal bilimin zahiri anlamlarıyla beraber sembolik anlamları da vardır. Bugün doğada var olan sembollerin anlamlarını idrak etmek, doğayı gerçek anlamda anlamamızı sağlayacaktır. Çünkü kozmos, hakikatin dili olan semboller ile mesaj iletir. Semboller bizlere fiziki evrenin ilahi ilkesini bildirir.

Bütün geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi, geleneksel İslam medeniyetinde de kozmolojik bilimler vahye dayanmaktadır. Geleneksel medeniyetlerdeki bu temel, vahyin doğadan sosyal hayata kadar bütün kozmosta kendini göstermesini sağlar. Kozmolojik bilimler, geleneksel medeniyetlerde dağınık haldeki doğanın görünümünü, vahyin öğretisi ışığında kavramsal düzenler olarak birleştirir.[385] İslam, doğal bilimleri işlerken İlahi Hikmet'e göre bütün varlığın İlahi Düzen'deki prototipinden kaynaklandığı anlayışı çerçevesinde, bilimleri doğal düzenle ilgili Kur'anî kozmoloji dili ile özdeşleştirerek geliştirmişlerdir.[386] İslam bilimi, İslami olan diğer her şey gibi varlığın köklerini Kur'an-ı Kerim'de bulmakta ve kozmosun kutsal olduğunu hatırlatan bir anlayıştadır. Kur'an-ı Kerim doğal olan ile doğaüstü olan arasında ve beşeri dünya ve tabii dünya arasında ayrım yapmaz.[387] İslam bilimlerinde, vahiy ve akli sezgi ikilisinden kaynaklanan, doğanın birliği ilkesine dayanan bilimleri formüle etmek için farklı metotlar kullanılmıştır. İslam bilimlerinde bilim, kendi amacını kendisi belirleyemez, bilimin amaçları o bilimin

---

[383] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 22
[384] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 167
[385] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 17
[386] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 78
[387] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 175

dışındadır ve bilim bu amaçlara ulaşmak için gözlem ve muhakemeden, tefekkür ve ilhama kadar birçok değişik metot kullanabilir. İslam bilimi bu metotların amacını oluştururken, kozmolojik bilimleri belirleyen vahiyden kaynaklanan bütün varlıkların, birbiri ile olan ilgisini gösterme ilkesine bağlı kalmıştır.[388] İslam'da doğanın gözlenip deney konusu yapılması, büyük ölçüde arif ve mistik unsurlar ile gerçekleştirilmesi, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın sözü olması hasebiyle doğa ilimleri ile din arasında kopmaz bir bağın olmasındandır. Bütüncül bir evren görüşüne sahip olan İslam bilim geleneğinin asli unsuru olan vahiy, modern bilim tarafından bilgi kaynağı olarak görülmemektedir.[389]

İslam kültürünün bütün yönlerinde, özellikle doğaya karşı takınılan tavırda İslam vahyi olan Kur'an-ı Kerim'in önem ve merkeziyeti kendisini gösterir. İman edenlerin tefekkür etmesi gereken, Allah'ın ayetleri olan Kur'an sık sık doğa görüngülerine değinir. Bunun için bütün İslam tarihi boyunca, Yunan felsefi ideallerinden etkilenen birkaç araştırmacıdan başka, bilimle uğraşan bütün Müslümanlar, doğanın eşi benzeri bulunmayan güzelliklerinde Allah'ın rahmet ve yüceliğini gösteren ayetleri arama amacı gütmüşlerdir.[390] İslam'ın tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda İslam dini, doğal çevresiyle daima uyum içerisinde bulunan bir medeniyet ortaya koymuştur. Bu medeniyetin içerisinde yetişen büyük bilim adamı ve fizikçilere bakan birçok kişi, bilim devriminin İslam dünyasında başlaması gerektiğini düşünmüştür. Bilim devriminin İslam geleneğinde gerçekleşmemesinin en büyük nedeni; İslam bilim geleneğinin tabii fenomenlerin hepsine "ayet", yani Allah'ın varlığını gösteren bir delil olarak bakmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an-ı Kerimde yer alan "*Varlığımızın delillerini (kainatın uçsuz bucaksız) ufukta ve kendi nefisleri üzerinde onlara göstereceğiz*"[391] ayeti, fenomenlere olgular olarak bakmayı engellemiştir.[392] Bu perspektif, İslam geleneğinde insanın konumu hiçbir zaman mutlaklaştırılmadığından, insan hakları da Allah'ın ve öbür mahlukatın hakları unutulup mutlaklaştırılmayarak, yıkıcı, tahrip edici ve isyankar bir bilim anlayışının doğmasının engeli olmuştur.[393]

---

[388] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 20
[389] Nasr, *İnsan ve Tabiat* s. 121
[390] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ss. 21-22
[391] Fussilet, 41/53
[392] Nasr, *Makaleler I*, s. 49
[393]Nasr*, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 184

İslam medeniyeti her daim bu ilkeler ışığında bir bilgiye sahip olduklarından, ortaya koydukları bilgiye bilim diyebilmekteyiz. İslam medeniyeti vahye ve akla dayanan bir bilim geliştirmiştir. Bilim devriminin İslam dünyasında gelişmemesinin sebebi olarak Nasr, bilimi maddeci alana sıkıştırmadıklarını dile getirse de biz bu görüşe tam manası ile katılmamaktayız. İslam dünyasında bilimsel anlamda bir duraklama yaşanmasının asıl sebebi, fikir ayrılıklardan dolayı gerçekleşen mücadeledir. Müslüman nerden geldiğini ve nereye döneceğinin idrakinde olsa da asıl vasfı olan kulluk ve halifelik tarafını unutmuştur. Bu unutkanlık, Müslümanı gerçek amacından uzaklaştırarak yanılsama bir amaç üzerinde durmasına sebep olmuştur. İslam medeniyeti son birkaç yüzyıl öncesine kadar içinde barındırdığı bilginin her türünü Allah'tan gelen bir mesaj olarak alma ve hayatlarını da buna göre dizayn etme konumundan bugün uzaklaşmış bulunmaktadır. İslam medeniyetinin köklü bir medeniyet olduğu bunun en önemli etkeni de İslam medeniyetinin özünün ve kökünün kutsalda olmasından kaynaklandığı bir gerçektir. İslam dünyası bu kökten gelen kutsalı yeniden hatırladığında, altın çağ olarak isimlendirilen döneme tekrar dönecektir.

İslam bilimi ve onun toplumsal yapısı araştırıldığında, teknoloji ve modern bilimin ortaya çıkması için İslam'ın bütün alt yapısı olmasına rağmen bilimsel devrime sahip olmamalarının sebebi, bilimsel ve teknolojik devrimin ancak doğanın kutsal karakterinden vazgeçildiği ve doğanın kendi kutsal anlamından soyulduğu yerde ortaya çıkabilmesidir. İslam toplumunun kendi matematiği, kendi tabii ilmi, kendi astronomileri varken; bilimsel devrim, insan idrakinin akıldan daha doğrusu vahiyden ayrıldığı yerde kendini gösterdiğinden, İslam'da bu iki şeyden biri meydana gelmemiştir.[394] İslam medeniyetinde gelişen bilim, tarihi esasları ne olursa olsun, İslam vahyi ve Kur'an ruhu ile ilişkili olduğundan nitelik olarak İslamidir. Yaşayan bir organizma olan İslam medeniyeti, Çin'den İskenderiye ve Atina'ya kadar pek çok değişik kaynaktan bilgiyi bir araya getirmiş, ancak bu organizmaya giren her şey İslami bakış açısı ile geliştirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in bütün bilgi kaynaklarını içinde barındırdığı düşüncesinden, bilimler için malzeme ne olursa olsun, form her zaman İslamidir.[395] İlahi Kural'ın Birliği ilkesinin sonucu olan doğanın birliği ilkesi, İslam medeniyetinin her düzeyinde, her şeyin ondan

[394] Nasr, *Söyleşiler*, s.63
[395] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, 134

kaynaklanıp ona dayandığı temel ilkedir. İslam vahyinin ruh ve özüne dayanan doğanın birliği ilkesi, bütün doğal bilimlerin nihai amacıdır ve bilim de bu birliği belirlemedeki başarısı ölçüsünde geçerli ve başarılıdır.[396]

Kutsal bilim ilahi birlik öğretisi ile ilişki içinde olduğundan din ile irtibatlıdır. Çünkü metafizik ve kozmoloji ilimleri, kainatı ilahi bilginin bir tecellisi olarak görmektedir. Bu ilimler, biçimsel gerçekliğin üstünde aşkın bir mahiyettedir ve maddi düzlem, bu bilimin sadece bir boyutunu oluşturur. Kozmolojik bilim vahye ve bu bilimlerin geliştiği coğrafyalardaki medeniyetlerin özüne bağımlıdır. Kozmoloji bilimi metafizik ilkelerin kozmik gerçekliğin tüm sahalara uygulanmasıdır. İnsan ve kozmos aynı kaynaktan geldiği için insan, kozmos sayesinde bilgi elde edebilmektedir. Kutsal bilim pozitif bilimleri inkar etmez. Modern dünyada sorun, pozitivist ve rasyonel düşünce içerisinde bilimi laboratuvar alanına sıkıştırmasıdır. Bilimin Mutlak gerçeklik ile irtibatlanması, ilahi yasalara bağlı kozmosun ilahi karakterinin açığa çıkarılarak, fiziki olarak algılanabilir alanın bilgisini en üst mertebe ile irtibatlandırarak bilim özelliğine kavuşmasını sağlar.

Kutsal bilim anlayışı, günümüze gelinceye kadar Batı'daki bilimin geçirdiği gelişmelerden sonra bu anlayışı tek hakim gören bilgi tarzı ile bilimi aynı kabul eden birçok kişi tarafından yadırganacak bir kelime olmuştur. Çünkü kutsal olan, çağdaş dünyada anlamlı görünse de gerçek anlamının dışında ve bilimle ilişkilendirilmeyen bir terim haline gelmiştir. Kutsal kelimesi bugün kullanılıyorsa bu onun geçmiş medeniyetlerle olan ilişkisi dolayısıyladır. Çağdaşlaşma süreci olarak adlandırılan bir dünyada kutsal bilimin günümüzde çok fazla kişi tarafından dile getirilmemesi onun bir ihtiyaç olmadığından değil, böyle bir ihtiyacın farkında olmamalarından kaynaklanmaktadır. Aslında gerçek, böyle bir bilimi yitiren dünyamızın gittikçe artan bir şekilde bu bilime ihtiyacının olduğudur. İnsanın bu ihtiyacı fark edememesinin sebebi kendisine dikte edilen yanlış şeyleri biricik doğru kabul etmesidir. Fakat bugün insan bu düşüncesinden kaynaklanan davranışları sebebiyle yaşadığı evren tamamen karanlığa gömülmüş durumdadır. İnsan bu karanlık yüzünden amaçsız kalmıştır ve acı çekmektedir. Bu sebeple insanı yeniden aydınlığa çıkararak kendisini kurtuluşa ve özgürlüğe kavuşturacak olan kutsal bilimin yokluğunun daha derin acısını hissetmektedir.

---

[396] Nasr*, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 21

İslam dünyasının bilim alanında ilerlemesini etkileyen farklı etkenleri olduğu bir gerçektir. Tabiatın birliği ilkesi, İslam bilim insanları arasında her daim varlığını korumuştur. Tabii bilimlerin nihai amacını da belirleyen bu etken olmuştur. Bu amacın bugün İslam âlemi içerisinde yavaş yavaş kaybolması İslam medeniyetinin duraklamasına sebep olmuştur. Bugün fiziksel evren içerisinde zor durumda olan kültürlere baktığımızda karşımıza çıkan tablo, insanı büyük bir üzüntü ve tedirginliğe sürüklemektedir. İslam dünyası kökleri ile bağını koparmamıştır. Fakat bu bağın anlamını ve mahiyetini unutmuştur. Kutsal olanla irtibatı sağlayan kökleri yeniden asli anlamına kavuşturulduğunda, kim olduğumuzu ve amacımızı hatırlayacağız. Bu sayede, bir zamanlar İslam medeniyetinin bir güneş gibi tüm evreni ve insanlığı aydınlattığı o dönemleri yeniden yaşama imkanı bulacağız.

2.2.2. Modern Bilim

Nasr, modern kavramından kastının çağdaş ve muasır olmadığını; gerçekte her şeyi idare eden ve insana vahiy yoluyla bildirilen değişmez ilkelerden ve Aşkın olandan bağını koparmış, her şeyi beşeri düzen seviyesine indirgemiş, geleneğin zıttı olan kavramı kasteder.[397] Geleneksel ekol modernizmi, insanlığı hakimiyeti altına almak isteyen gelenek karşıtı bir ideoloji olarak gördüğünden, modernizm ile ilgili olan tüm yapılara bütüncül olarak karşıdırlar.[398] Geleneğin modernizme olan düşmanlığı; kendisini muasır dünya ile eşitleyen modernist bakış açısının rehberliğinde yoluna devam eden ve sonu cehenneme ve felakete varacak olan muasır insanı, modernizmi öldürerek insanı onun elinden kurtarmaktır.[399] Nasr, “modern” teriminin, yenileyici, çağdaş ve zamanın ilerlemesine ayak uyduran anlamıyla aynı manada kullanılmasının yanlış olduğunu belirtir. Modern olan her şeyin (fikir, düşünce, kurum vs.) gerçekliğinin sorgulanmadan hemen kabul görüp uygulanmasına karşıdır.[400] Modernizm geleneğin, yani dinin zıddıdır. Gelenek İlahi olan her şeyi ve onun beşer düzeyindeki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernizm, beşeri olanı hatta beşer-altı düzeye inmiş olanı yani ilahi kaynak ile bağını kesmiş olanı ifade eder.[401] Nasr modernizmin, dünyevi insanın ilahiye ve

---

[397] Nasr, *Makaleler I*, s. 70.
[398] Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 12.
[399] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 100.-101
[400] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 107
[401] Nasr, *Makaleler I*, s. 70

geleneğe, mantığın akla, bireysel nefsin ruha ve ruhun beraberinde getirdiği kazanımlarına karşı çıkışı olarak görür. Bu sebeple modernizme karşı çıktıklarını ve modern dünyanın bir yanlış üzerine kurulu olduğuna ve gerçekler hakkında yanlış varsayımlarda bulunduğuna inandıklarını belirtir.[402] Modernizm, hem akli hem sanatsal düzlemdeki açıklık ve berraklığın aydınlığını karartarak insanların zihnindeki açık seçik olarak bulunan kavramların anlamlarını bulandırmış ve insanlara hangi anlamlara tekabül ettiği pek anlaşılamayan kavramlar bırakmıştır.[403]

Rönesans ile başlayan ve 17. yüzyıl bilim devrimi ile devam eden sürece kadar İslam, Hint, Eski İran, Mezopotamya ve Mısır bilimleri ile ayrılmaz bir şekilde bağlı olan Batı biliminde var olan mirasın içerisine yeni ve yabancı bir form düşüncesi dayatılarak kabul ettirilmiştir. Bu yabancı form, kainatın kutsal olduğu algısının kalkması ve kutsal ilişkisinin kesildiği bir akıl ışığında bir bakış açısının getirilmesidir. O yüzden, Doğu'dan etkilenmiş Batı bilimi ve medeniyetinden bahsederken, bu sürecin nasıl geliştiği kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde bu durum, geleneğin karşı çıktığı modern bilimin müsebbibi olarak yine geleneğin görülmesine sebep olur ki, büyük bir yanılgı demektir.[404] Bu dönemden itibaren hemen hemen bütün dünya coğrafyasında ağırlığını ve hâkimiyetini baskın bir şekilde hissettiren materyalist doğa anlayışı, modern insanı evrensel olarak savunulan doğanın kutsallığı görüşünden uzaklaştırmıştır. Doğayı salt dünyevi, insan tarafından kontrol edilerek sömürülecek cansız bir kütleye dönüştürmüş ve kısır bir döngüyle sonu gelmez bir açgözlülüğe hapsetmiştir.[405] Bu dönem aynı zamanda seküler hümanizmin ve dünyevi insanın mutlaklaştırıldığı bir döneme de denk gelmektedir ki dini sınırlılıklardan kendini kendince azat eden bu yeni insanın önünde doğal dünya, savunmasızca bekler görünmektedir.[406]

Nasr'a göre Rönesans, genelde insanlık için, özelde Müslümanlar için övülmesi gereken bir zaman dilimi değildir. Bunun sebebi olarak da Kutsal'ı anlamayan kimsenin, Batı medeniyetinin derin köklerini ve onun önemli bir temeli olan Rönesans'ı doğru anlamadıklarını savunur. Çünkü Rönesansla birlikte Batı

---

[402] Nasr, *Söyleşiler*, s. 160
[403] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108
[404] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.101
[405] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 9
[406] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 169

insanı; Tanrı'ya, doğaya ve özelde Hıristiyanlığa, genelde ise dine karşı ayaklanmıştır.[407] Rönesans yeniden doğuş değil kalbi ve zihni gerilemeyi beraberinde getirerek Batı medeniyetinin maddi yönde canavarca gelişmesinin sebebidir. Batı medeniyeti için bu gelişme öyle bir noktaya gelmiştir ki artık saf zihnin varlığı ihtimal dahilinde olmayıp saf zihnin yerine zekayı getirmiş, maddeye hükmeden ve bunu ameli gayeler için kullanan, ilme, kendi kısır görüşleri içinde, sanayide kullanıldığı oranda değer veren bir medeniyete dönüşmüştür.[408] Modern dünya 18. ve 19. yüzyılları aklın ve bilimin zirve noktaları olarak görürken Nasr, bu yüzyılları varlığın tüm alanlarda, kutsaldan koparılması sebebiyle, özellikle de 19. yüzyılı geleneğin kayboluşunun zirvesi olarak görür.[409]

Modern bilimin gelişim sürecine bakıldığında Rönesans ile başlayıp bilim devrimi ile devam eden bir ilerlemeden bahsedilebilir. Bilim devrimiyle rasyonalist ve pozitivist bilim düşüncesinin gelişimi hızlanmıştır. Nasr, Rönesans'ın yeniden doğuş olarak adlandırılmasına da karşı çıkar. Çünkü bu dönem kutsal olan dinin insan hayatından başlayarak bilimden ve fiziki evrenden çıkışıdır. Rönesans'ın ortaya çıkmasının sebebi olan amiller düşünüldüğünde Skolastik dönem içerisinde kilisenin tüm yetkiyi eline alması sonucunda yeni fikirler ortaya koyan insanlara yapılan baskı ve zulümlerdir. Kilisenin dayatmaları dönem insanının güvenini azaltan ve sonunda kilisenin etkin varlığının yok olmasına sebep olan bir durumdur. Modern bilimin bugün benimsediği kutsal ve ilahi olandan tamamen dışlanmış bir bilim ve doğayı doğru bulmuyoruz. Bilimin kutsal ile bağlantılı olduğunu çünkü bilimin konusunu oluşturan varlık âleminin kutsal olanın tezahürü olduğu düşüncesinde birleşiyoruz. Bu süreç içerisinde şu soruyu sormak daha doğru bir perspektif sağlayacaktır. Kilisenin baskı, dayatma ve yasaklamaları olmasaydı, modern bilim bugünkü düşünceye ulaşır mıydı? Evrende sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ilerleyen bir düzen mevcuttur. Bu düzen bir yasa koyucu tarafından verilmiştir. Tarihi süreçlerin de sebep sonuç ilişkisi içerisinde ilerlediği bir gerçek olarak karşımızda bulunmaktadır.

[407] Nasr, *Söyleşiler*, s. 62
[408] Guenon, *Doğu Batı*, s. 34
[409] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 105

Modern felsefe ve modern bilim, bilginin bütün düzeylerde Külli Akıl'dan koparılmasını -yani kutsal mahiyetinden ayrılmasını- sağlamış, bütün makrokozmik ve mikrokozmik bilgi düzeylerini tek bir düzleme indirgemiştir. Bilen süjeyi tek bilme tarzına indirgemeyi temel alan Descartes, bu durumun baş müsebbibidir.[410] "Düşünüyorum o halde varım." sözüyle Descartes, insanın sınırlı benliğinin bilincini var olmanın kıstası olarak görmüştür. Geleneksel açıdan beşeri varoluşu ve gerçekliğin düzeylerini belirleyen, Tanrı'nın varlığıdır. Batı düşüncesinin ana eğilimi Descartes ile birlikte akılcılık ve bireysel insan varlığı olmuştur.[411] Kartezyen metodunun ortaya koyduğu düalizm, ruhçuluk ve maddecilik iki ayrı alan oluşturarak bir tür karşıtlığa dönüştürmüş, Descartes'ten sonra bütün felsefe bu iki terim arasında gidip gelmiştir. Modern bilim, niceliksel görüş açısı olarak uygulanabilen genellikle ölçülen, hesaplanan maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilim kabul etmemektedir. Modern bilimin en belirgin özelliği, her şeyi maddileştirerek niteliği niceliğe indirgenmesi ve niceliksel ilişkileri açıklayan yasaları tek gerçek bilim kabul etmesidir.[412]

Nasr'ın karşı çıktığı modern, kutsaldan arındırılmış modernizmdir. Nasr, modern dünyayı değil, ilahi olanı dünyevi olana indirgeyen modernizme karşıdır. Bu karşı çıkış pozitif bilim olarak adlandırılan bilimlere karşı çıkış değil, bu bilimlerin tek ve nihai olarak kabul edilmesi ile bilimin kutsal tarafının koparılması yönündedir. Nasr'ın eleştirisi modern bilimlerin doğada tek söz sahibi olmasına eleştiridir. Nasr, Modern bilimleri bütüncül olarak reddetmez. Bu bilimler bütünün bir parçasıyken kendilerini bütün gerçekliği kapsayan bilgiye sahip olduğu inancı, Mutlak gerçeklikten kopmalarına ve antropomorfik bir hale dönüşmelerine sebep olmuştur. Kozmos İlahi İlkenin yasalarının olduğu bir yer iken, artık modern bilimin yasalarının kozmosu yönetmeye çalışması ve kendisini nihai ilke kabul etmesi Nasr'ın eleştirdiği durumdur. Modern bilimin kendisini nihai söz sahibi ilan etmesi artık insanların kanıt olarak laboratuvardan çıkan sonuçları gerçek ve biricik kabul etmesi haline gelmiştir.

---

[410] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 27
[411] Nasr, *Makaleler I*, s. 74
[412] Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005, ss.133-134

Geleneğe göre modern bilim, tüm bilimlerin otoritesi olan, meşru faaliyet alanının sınırlarını koyan, metafiziği reddederek otoriteye başkaldırmış ve bunu yaparak aslında kendi alanının sınırlarını da ihlal etmiştir. Modern bilim, metafizikten bağımsızlığını ilan ederek bilimsel olmayan ama bilimci bulgular ile yapmış olduğu tüm keşiflerin eksik kalmasına sebep olmuştur. Bu durum, kendisinin bilimsel düşündüğünü varsayan, bilime dair bilgisi kısıtlı olan fakat bilim tarafından etkilenmiş toplumun da eksik olan bu modern bilgiyi, her zaman asıl ve gerçek bilgi sanmasına yol açmıştır. Nasr'ın modern bilime getirdiği en önemli eleştirisi, modern bilimin pek çok konuda çok ayrıntılı bilgilere sahip olması değil, modern bilimlerin Tanrı hakkında hiçbir şey bilmiyor olmalarıdır.[413] Nasr'a göre modern bilim, dünyaya kısıtlı bir bakış açısı ile baktığından metafiziksel noksanlığı ve manevi alana vakıf olamaması yüzünden hataları, eksiklikleri ve yanlışlıkları olan ve sonuçta da bir krize sebep olmuş belli bir perspektiften başka bir şey değildir.[414] Nasr modern fiziğin, bırakın metafiziksel gerçeklik hakkındaki bilgiye, fiziki dünya hakkında bile nihai bir bilgiye ulaşamayacağını ifade etmektedir.[415]

Nasr, bilimin ve bilimin ortaya koyduklarının yersiz genellemelerinde, tamamlayıcı rolünü oynayarak kendisini eşyanın bilimi veya metafizik olarak sunan indirgemeciliğin, Tanrı'nın varlığını gizleyerek ve Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki ayetleri perdeleyerek teoloji rolünü oynadığını dile getirir. Modern bilimin belli bir tarza bağlı zahir olanı tasavvur ve incelemede, İlahi bilimin işlevi olabilecek mutlaklık iddiasında bulunduğunu ve asıl gerçeklik bilimleri olan metafizik ve teolojinin yerini gasp etmiş olduğunu ifade eder.[416] Batı zihniyetinin dönüşümünün sonucu imanın gölgelenmesi, kutsal bilimin unutulması, fikri sezginin kaybolması, sekülerizmin yayılması ve kainatın mekanikleşmesi hep birlikte evrensel varoluş hiyerarşisinin gerçek dışı olarak görülmesine sebep olmuştur. Modern bilimde, İlahi İlke'nin vizyonunun kaybolması, zaman içerisinde dikey olan "büyük varlık zinciri"nin yatay ve zamansal hale getirilerek evrim kuramının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[417]

---

413 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 220-221
414 Nasr, *Söyleşiler*, s. 15
415 Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 43
416 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 228
417 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 207

Modern bilim, insanı şerefli konumundan beşer altı bir seviyeye indirgemiştir. Beşer altı bir durumda kendini vasıflandıran insan doğaya da aynı göz ile bakmaya başlamıştır. Doğa, isim ve sıfatların yansıması olan bir yerken insanın istek ve arzularını yerine getirmek için meydana gelmiş bir yere dönüşmüştür. Modern bilim düşüncesine göre fiziki evren sadece insan için var olduğu inancıdır. Bu sebeple insan, doğayı son zerresine kadar kullanma hakkını kendinde bulmuştur. Doğa manevi yapısından soyutlanarak niceliksel bir alana hapsedilince, insanın da doğaya sadece niceliksel bir alan olarak bakmasının yolu açılmıştır. Modern bilim, bugün sadece insanı ve doğayı kutsallığından soyutlamamıştır. Yüksek yaşam formlarının, aşağı yaşam formlarından geldiğini iddia ederek tüm varlık düzeylerini ve bunlar arasında var olan hiyerarşiyi de reddetmiştir. Gelinen son nokta, sadece fiziki bir evrenin olduğu ve varlığa gelmesi için bir yaratıcıya ihtiyaç duymadığıdır.

13. yüzyıldan itibaren ortalıkta dolaşan ve son şekli Darwin tarafından ortaya konulan evrim kuramı, Tanrı'nın yaratıcı konumunu inkar ederek yüksek yaşam formlarının zaman içerisinde daha aşağı yaşam formlarından evrilerek ortaya çıktığını iddia etmiş, Tanrı'nın yarattıklarının manevi önemini ve kutsallığını yok etmede önemli bir rol oynayarak 17. yüzyıl dünyasında bir dogmaya dönüşmüştür. Evrim kuramı, Tanrı'nın bir yaratıcı ve koruyucu olarak canlı formlar içinde sürekli var olduğu düşüncesinin de kaybedilmesine sebep olmuştur. Bu kuram, Tanrı'nın el-Hayy ve el-Muhyi olarak yarattıkları üzerindeki daimi tasarrufunu yok saymıştır.[418] Modern dünyada dogma olarak görülen evrim teorisi, Tanrı'nın yaratma gücünü ve sıfatını yaratıklar üzerinden koparark ve meydana gelen boşluğu doldurmak için tarihi sürece tevdî edilerek, modern dünyada kutsal ve dini olanın yerine konulmak istenmiştir. Evrim teorisi, insanın "Büyük Varlık Zinciri" sayesinde ilahi sebebe bağlanarak Asl'ına yücelmesini sağlayan formülleri de örtbas etmiştir.[419]

Nasr'a göre, Tanrı anlayışının ve fiziksel dünyada model gerçekliklerin daima var olduğuna dair olan sezginin kaybını telafi etmek için seküler bir dünyada meydana gelmiş olan evrim teorisi, geleneksel bilimlerin ve kozmolojilerin anlaşılmasını engelleyen en büyük unsurdur.[420] Din ile bilimin ayrılmasını

---

[418] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 254
[419] Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 71
[420] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 136

kolaylaştıran evrim teorisi, biyolojiden diğer tüm bilimlere ve hatta birçok ilgisiz bilimdışı sahalara çok hızlı yayılarak, hipotez olarak görülmek yerine doğrulanmış bilimsel bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Böylece, Tanrı'nın bütün isimleri öğreterek yeryüzüne halife kıldığı insanı maymundan türemiş bir varlık düzeyine indirgemiştir.[421] Yalnızca manevi ve zihni özellikleriyle değil, bedeniyle de Mutlak olanı yansıtan, birçok dünyadan geçerek merkezi ve ilahi formda yeryüzüne gelen insan; evrim teorisiyle varlığın yüksek düzeylerine ilişkin görüşünü kaybederek modern bilimin tasarladığı, başlangıçta moleküler olarak geçici süreçlerden geçip varlığa geldiği düşüncesine inanmak zorunda bırakılmıştır.[422] Evrimcilik, modern dünya görüşü sacayaklarından birini oluşturmaktadır. Bu sebeple eğer evrim teorisi reddedilirse modern dünyanın bugün dayandığı temel ortadan kalkacaktır. Temel ortadan kalktığında insanlar, evrende görülen canlıların yaratılmasındaki Yaratıcı'nın yüce Hikmet'ini kabul etmek zorunda kalacaktır.[423] Modern bilimler Tanrı'nın var olmadığını, var olsa bile bilimlerle bir ilgisinin olmadığı düşüncesini temel alarak şüphe üzerine kurulmuş bir dünyada yaşamaktadırlar. Modern bilim eşyanın doğada var olan tevhid ilkesini reddederek, parçalama ve analiz yolu ile doğada olanları anlamaya çalışırken, birlik ilkesinden çokluğa doğru hareket etmiştir.[424]

Modern düşünce, Değişmez Mutlak Varlık'tan gelen hiçbir ilkeye yer vermediğinden, kendi gelişim evresinde maddeci ve deneysel bilimin modern düşünceye verdiği rolü üstlenerek Tanrı inancının boşluğunu sahte bir mutlak varlık ile doldurmaya kalkmıştır. Hakikatin ne olduğu konusunda karar veren, artık Mutlak'a bağlı olan insan aklı değil modern bilimdir. Modern düşünce Tanrıya yer vermediğinden, maddileşme, makineleşme ve niceliksel bilgi ön plana çıkartılıp bir anlamda Tanrı'nın yerini alması sağlanmıştır.[425] Sanayi devriminin ve niceliğin egemen olduğu maddi bilimin ilişkili olduğu modern teknolojiyi ortaya çıkarmasının sonuçları; zenginliğin yanında fakirlik, tıbbi keşiflerin yanında nüfus patlaması, gündelik hayatı kolaylaştırmanın yanında doğanın büyük bir krize sebep olacak şekilde tahribatına neden olmuştur.[426] Nasr'a göre modern bilimin katıksız maddi ve

---

[421] Nasr, *Makaleler I*, s. 80
[422] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.185
[423] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 256
[424] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 22
[425] Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 47
[426] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 225

niceliksel özelliğinin bir sonucu olan makineleşmenin ortaya çıkardığı, boğazına kadar maddeye batmış bir çevre olmuştur. Modern bilim, bilgili olmak için varlığın kökeniyle veya yaratılışla ilgili hiçbir soru sorulmamasını bilime ön şart koyarak bütün bir varlık olarak insanı tehdit eden sınırlamaya gitmiştir. Bu sebeple modern bilim tekelci bir anlayışa sahiptir.[427] Modern bilim, özel zihni etkinlik biçiminde vardığı sonuçları gerçek bilim kabul etme kibrine kapılmıştır ve kendisinin sınırlarını çizdiği bilgiye uygun olmayan her şeyi sahte bilim alanına koymuştur. Kendi kavramlarından başka güvenilir bir bilgi olmayacağını kabul ettirerek insanların büyük bir çoğunluğunu inandırmış, Doğu geleneklerinin sahip olduğu bilime ambargo uygulamıştır.[428]

Nasr; insanın, beden, nefs ve insanın üstünde varlığının merkezinde bulunan kalb'den oluştuğundan, kalb'in yardımı olmadan insanın ruhunu bilme iddiası ve bir başka bilgi türünden bağımsız olarak gerçek bilim sonucuna varmayı, ruhi ve manevi alandan yoksun modern bilimin saplanıp kaldığı bir çukur olarak görür. Nasr, ruhtan haberi olmayan bir bilimden yanlış olmasa da eksik ve yarım bir insan bilimi ortaya çıkacağını ve böyle noksanlıklarla dolu, bilgi ve hikmet maskesi takmış bir bilimi bilgisizlikten daha tehlikeli olarak görür.[429] İnsan bilimi, insan niteliğinin tüm yüce ögelerini nefs düzeyine indirip,nefsi de insan biliminin ortaya koyduğu yöntemler ile anlaşılır hale getirmeye çalışmakta ve bu bilimler insanı bireyci, dar bir çerçeve içine sokmaktadır.[430] Nasr'ın bu konuda en çok eleştirdiği isim olan Freud'un, ruhun ölümsüz olmadığını söyleyerek Ruh'u nefse indirgemesini ve beşeri eylemlerin bilinç-altı güçlerden kaynaklandığını iddia etmesini insanın ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırmaya yönelik bir durum olarak görür.[431] Nasr, artık modern disiplinlerin insan ruhunun Ruh'taki kökü ve O'nunla olan ilişkisi çerçevesinde esas mahiyetine nüfuz etmede tamamen başarısız olduğu bilincinin gelişmeye başladığını hatta geleneksel ruh ilimlerinden faydalanma çalışmalarının olduğunu belirtir.[432] Modern bilim; ruhi ve kutsal olan dünyanın alanına müdahale ettiği ve kendisi için belirlediği sınır ve alanda kalmadığı sürece, bilimle din arasında yaşanan sürtüşme

[427] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 19
[428] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 171
[429] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 28
[430] Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 33
[431] Nasr, *Genç Müslümana Dünya Rehberi*, s. 239
[432] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 124

devam edecektir. Çünkü bilimin ruh, evrenin başlangıcı ve bu evrenden ayrıldıktan sonraki durum hakkında söz söylemesi kendi temel ve ilkelerine getirdiği sınırın dışında kalmaktadır.[433]

Nasr'a göre, Batıda modern bilim algısının ortaya çıkmasının sebebi, genel olarak metafiziğin ihmali, özel olarak da varlık hiyerarşisinin unutulması sonucu gerçekliğin çeşitli düzlemlerinin tek bir fizik alanına indirgenmesidir. Kozmolojinin nesnelerle ilgili belirli bilim dallarına indirgenmesini, yüksek olanın alçak olana indirgenerek, fiziksel bir ifadeyle büyüğü küçüğün içine hapsetme eğiliminin bilim algısında yerleşik bir fikir olarak benimsenmesi olarak analiz eder.[434] Modern bilim, bilimsel bakış açısı kişinin yalnızca gördüğüne inanması gerektiğini söyler. Bu düşünce daha üst bilgi düzeyleri ile bütünleşmenin önünde engeldir.[435] Modern bilimin eksikliği, tek bilme tarzını ve bu bilme tarzına karşılık gelen bir gerçekliğin olduğu iddiası ile dünyayı gördüğümüz dünyadan ibaret sayarak dünyadaki var olan yatay boyutu, aletlerle zaten normal bir gözün görmesinden biraz daha ayrıntılı görmesine rağmen gerçeğin tek kaynağı olarak kabul etmesidir. Gerçeklik düzeylerini ve bu gerçeklik düzeylerini bilecek bilinç düzeylerinin de bulunduğu metafiziksel alan olan dikey boyutu görememektedir.[436] Nasr, modern bilimin sınırlayıcı bakış açısının, biçimsel gerçekliğin tüm düzlemleriyle uğraşan kozmolojiyi alabildiğine sınırlayıp modern bilimsel dünya görüşü içerisinde imkansız hale getirdiğini söylemektedir.[437]

Modern, bugün insanların adlandırdığı anlamdan farklı bir anlam taşır. Modern, çağdaş ve muasır bir anlamda değil, değişmez ilkelerden ve Aşkın olandan bağını koparan her şeyi beşeri düzene indirgemiş bir anlayıştır. Bu anlayışın oluşturduğu bilim, her şeyi maddileştirerek niteliği niceliğe indirgemiş, ölçülen hesaplanan maddi şeyleri kapsayan bilimi tek, biricik, yanılmaz kabul etmiştir. Kendi anlayışının dışında bir bilim, bugün modern olarak adlandırdığımız dünyada kabul edilmemektedir. Modern bilimin sunduğu niceliksel kabuller sekülerizmin yayılmasına, kutsal bilimin kaybolmasına, doğanın neden-sonuç içerisinde çalışan

433 Nasr, *Söyleşiler*, s. 134
434 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 21
435 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 222
436 Nasr, *Makaleler II*, s. 15
437 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 20

mekanik bir makineye dönüşmesine sebep olmuştur. Modern insan bu inançla, mekanik olan bu makineden son zerresine kadar fayda ve çıkar sağlamak için geliştirdiği teknoloji de doğanın ilahi düzenini bozarak onu yok olma noktasına getirmiştir.

Modernizmle birlikte dine karşı geliştirilen teorilerin ortaya çıkışı, insanın varlığına anlam veren ve kendi hayatını anlamlı kılmayı sağlayan dine derinden hissedilen ihtiyacı fark etmelerinin önünde engeldir. Kutsalını kaybetmiş insanoğlu bu ihtiyacını karşılayabilmek için çok sayıda yeni din ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ancak hiçbir teori, insanın kendi varlığını ve hayatı anlamlandırdığı, İlahi yolla vahyedilmiş dinin yerini tam bir şekilde dolduramamıştır.[438] Modern bilim, etik konusunda da geleneksel maneviyattan farklı bir davranış içine girmiştir. Geleneksel maneviyatta fiiller ahlaki değerlerin içinde yer alırken modern bilim ahlaki ilkelere yer vermediğinden, modern bilimin ortaya çıkardığı kötü sonuçların ahlaki olup olmadığı meselesi günümüzde yeni yeni tartışılmaya başlamıştır.[439] Nasr, din dışı bir bilim meydana getirilmesinde ve geleneksel insan anlayışının unutulmasındaki ana sebebi, hikemi perspektifin kaybolması ve bilginin laikleşmesi sonucu doğal ilahiyatın unutulmuş olmasına bağlar.[440] Modern dünya dini ve kutsal olan her şeyi yok etme isteği içerisinde olduğundan, kutsal yaşam görüşünü ve beşeri faaliyetin her yönünü kapsayan İlahi Yasa'yı her daim koruyan İslamiyet ise, onun en azılı düşmanıdır. Çünkü modern dünyanın baskıcı tutumu karşısında, modern dünyayı derinlemesine ve akıllıca anlayıp İslam geleneğinin sahih bilgisine dayanan insan hayatının dini, manevi ve fikri yönleri ile meydan okumaları modern dünyada karşılığını bulmaktadır.[441] Modern düşüncenin insan-merkezci ve seküler tabiatı, çeşitli kollarındaki ilkesizlik ve bilimler arasında açık bir şekilde bulunan indirgemeci yapısı nedeniyle geleneksel olana, özellikle de geleneksel İslam düşüncesinin ilkelerine ve modern düşüncenin ortaya çıkardığı İslam'ın insan anlayışı ile bağdaşmayan modern insan anlayışına taban tabana karşıdır.[442]

[438] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 30
[439] Nasr, *Makaleler II*, s. 16
[440] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 16
[441] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 325
[442] Nasr, *Makaleler I*, s. 79

Modern bilim, evreni Tanrı'dan ve yüksek varlık düzeylerinden bağımsız gören bir anlayışa sahip olduğundan, bütün her şeyi yaratan ve sürekli olarak dünyaya müdahale eden bir Tanrı anlayışına tahammül edememektedir. İslami bakış açısında aşağı varlık düzeyleri ile yukarı varlık düzeyleri arasında var olan daimi ilişkinin yerine modern bilim, fiziksel dünyanın herhangi bir yüksek varlık düzeyine başvurmadan nihai anlamda bilineceği görüşüne sahiptir.[443] Modern bilimin ortaya çıkardığı modern insan, kendi değişmeyen semavi arketipindeki yapısını unutarak dünyevi ve beşeri olma yolunda çaba harcamıştır. Metafizik ve dine başkaldırısı, insanın sekülerleşmesine ve değişken olan seküler bir bilim yaratmasına sebep olmuştur.[444] Bilginin ve doğruluğun ölçüsünü belirleyen ilkelerin tahrip edilmesi ve seküler insanın ortaya çıkması ile artık insanların söylediklerinin doğruluğuna karar verecek bir metafizik ve kozmoloji ortadan kalkmıştır. Bundan böyle insanların kendi düşünceleri, doğru ve yanlışın ölçüsü haline gelmiştir.[445] Modern bilim, insanı; ruh, akıl ve tin olarak hiç bir yeri bulunmayan, gayri-insani ve insan düzlemine ait gerçeklerin olmadığı bir evrene yerleştirmiştir. İnsan gerçeğini evrenin genel yapısından soyutlayan bir bilim vücuda getirmesine rağmen bu bilimin ölçütünü belirleyen bilgi araçlarının merkezi konumunda insan aklı ve duyuları vardır. İnsanın soyutlandığı bu dünyada bilimin ölçütünü belirleyen şeyin bilginin öznelliği olduğu göz önüne alındığında, bugünkü bilimin antropomorfik bir özellikte olduğu ortaya çıkmaktadır.[446] Nasr, modern bilimin gayrımeşru hale gelme sebeplerini, insanın değerini bilim ve teknoloji ile belirlemesi ile bütüncüllüğünü sağlayacak manevi ve kutsal alandan koparak doğayı tahrip etmesi olarak sunar.[447]

Kutsal bilim, ilahi ilke vizyonuna sahip olduğundan dikey<< büyük varlık zinciri üzerine kuruluyken, modern bilim ilahi ilkenin vizyonunu yok etmesi, varlık zincirini yatay ve zamansal hale getirmiştir. Bu durum bugün bile sıkı sıkıya bağlı olunan bir evrim teorisini ortaya çıkarmıştır. İlahi ilke olan Tanrı'nın yaratıcı vasfını ortadan kaldıran evrim, yaşam formlarının zaman içerisinde dönüşerek geldiğini ortaya koyar. Bu teori, Tanrı'nın sadece yaratıcı sıfatını yok etmemiş, aynı zamanda

---

[443] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 250
[444] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 99
[445] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 84
[446] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 109
[447] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 8

yarattıkları üzerinde tasarrufta bulunan ilahi sıfatını da yok etmiştir. Zamanla Bir ve İlahi ilke kainattan tamamen kopartılmıştır.

Modern bilim, kendisinin belirlediği sınırlı kriterler nedeniyle, insanın evreni anlama ve anlamlandırma konusunda ortaya koyduğu bilgilerin, insanın kısıtlı bir modern eğitime sahip olmasına, bu kısıtlı okuryazarlık ile evren üzerine yapılan çalışmalarda evrenin özünde sakladığı sembolik hakikatlerden habersiz kalmasına ve verilen mesajı doğru okuyamamasına neden olmuştur.[448] Modern bilimsel perspektifte, sembolik bakış açısı ve sembolleri anlama duygusu kaybolduğundan, modern insan melekler, şeytanlar vb. maddi olmayan kavramları algılayamamakta ve bunları öznel ve psikolojik perspektifle açıklamaya çalışarak bir indirgemeye gitmektedir. Bu da modern insanın, sadece maddi olan alanı anlamasına ve maddi olmayan alan hakkında cahil kalmasına sebep olmaktadır.[449] Modern bilim duyularla hissedilenler dışında hiçbir şeyin var olmadığını hatta bunlar dışındaki şeylerin var olsalar bile bilinemez olduğunu ileri sürer. Onlar için tasarıma elverişli olmayan her şey kavranamaz veya düşünülemez olduğu için s*piritüalizm* ya da *idealizm* çoğu zaman konum değiştirmiş maddecilikten başka bir şey değildir.[450] Geleneksel bilimlerin yeniden canlanabilmesi için, sembolizmin gerçek manasının yeniden anlaşılmasına ve modern insanın sembolizmin dilini öğrenmesine ihtiyaç vardır. Modern insan sembolleri anlamak için bir eğilim göstermiş ancak bu eğilim teoloji, bilim, sanat vb. alanlarda gereken ilgiye ulaşamamıştır. Bundan dolayı da modern insan, sembollerin anlamlarını gerçek manasıyla değil, ayırıcı bilgiye sahip olmadığından gerçeklerden uzak bir manada yorumlamaktadır.[451]

Günümüz modern dünyasında insan, etrafındaki her şeye sadece niceliksel ve maddi plandan bakmaya başlamış, metafizik ilkelerin yerini rasyonel teoloji almıştır. Modern insan, her şeye sembolik açıdan bakma özelliğini büyük ölçüde yitirmiş durumdadır. Modern insan kutsal yanı olmayan görüngüler dünyasında yaşamaktadır. Bu dünyanın anlamı, yeryüzünde varoluşunun ötesinde bir geleceği olmayan insana sağladığı maddi faydalardan ibarettir.[452] Modern dünya, doğanın

[448] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 166
[449] Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 66
[450] Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 132
[451] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 173
[452] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 41

temelinde akılcılık olan her şeyi bilim olarak düşünmüş, bu düşünce toplumsal bilimlerden teoloji bilimlerine kadar pek çok alanda öldürücü etki göstermiştir. Modern bilim, kendi metot ve uygulamalarına uyan ve sadece nesnel olanları seçerek bunları gerçekliğin bilgisi olarak görmektedir. Yani modern bilim; olanı değil, olmasını istediği ya da kendi açısıyla gördüğü şeyleri gerçek bilim olarak öngörmüş olduğundan, modern bilimin etkisi altındaki modern insan, sadece gözle görebildiğine inanması gerektiğini düşünür hale gelmiştir.[453] İlahi olana isyan etmiş olan modern insan, kalbi aklın (intellect) rehberliğinde değil, insan aklının ürünü ve duyuların verilerine dayanan bir bilim oluşturmuştur. Fakat bu bilimin kendi başarısı o kadar büyük olmuştur ki genelde sosyal bilimler, özelde ise insanı konu edinen ve insan doğasına bir bakış getiren bilimler de dahil tüm bilimler, taklit yoluyla entelektüel sezgi yerine nicelikçi bir yapıya bürünerek kaba bir pozitivizme dönüşmüştür.[454]

Nasr'a göre, hem geleneksel hem de modern bilimin her ikisi de inanca dayanmaktadır. Geleneksel bilim dini ilkelerin hakikatini, bilimin ilkelerinin öncüllerini ve varsayımları içermekte olup değişmez bir nitelikte ilahi düzen kaynaklı dini inanca dayanırken; modern bilim, insanüstü gerçekliği inkar eden, manevi öğretilere yer vermeyen beşeri felsefelere inanmaktadır.[455] Geleneksel bilimlerde kutsal daima merkezde, dünyevi olan daima kenardayken; modern bilimde dünyevi olan daima merkezde ve doğal dünyanın İlahi kaynağın bilgisini veren kutsal, tanınamayacak kadar kenarda bulunmaktadır. Geleneksel bilimlerde bugün kullanılan anlamıyla bilimsel düzenle ilgili salt beşeri gözlemler bulunmakla beraber, geleneksel bilimler öz itibariyle kutsal ve geçici olarak dünyevi iken, modern bilim öz olarak dünyevi ve sadece geçici olarak kutsal niteliğinden haberdardır.[456] Modernizmin İlahi ve metafizik alanlarda Mutlak Hakikat'ın yerine nisbi hakikati koymaya çalışması ve geleneğin temsil ettiği bütünlüğün yerine parçalı bir düzleme önem vermesi, gerçeklik üzerinde puslu bir görüntü oluşturur. Gelenek ve modernizm tam olarak birbirinin karşısında olmasının sebebi bunlardır.[457] Modern

---

[453] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 222
[454] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, ss. 19-20
[455] Nasr, *Makaleler II*, s. 15
[456] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 134
[457] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 16

bilim, nesneler arasındaki karşılıklı ilişki yerine tek bir fenomeni ele alıp ötekilerle bağından kopararak, çözümleyerek ve bu çözümlemenin sonuçlarını genelleştirerek bugünkü durumuna gelmiştir. Geleneksel kozmolojik ilimler, özellikle İslam ilimleri, nesneler arasındaki karşılıklı ilişkiye, tabiatın birliğine, birleştirmeye ve parçaların yalnızca bütünün içinde bulunarak anlamlı olabildiğine dayanmaktadır.[458]

Modern, gerçekte her şeyi yöneten ve en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve Aşkın olandan koparılan şey anlamında ve insanı ilahi kökeninden koparıp insan altı bir düzeye indiren, dini olandan ayıran şeyi simgelemektedir. Bu nedenle modernizm, geleneğin (el-din) zıddıdır.[459] Nasr'a göre geleneksel öğretilerdeki tüm unsurlar kutsal iken, modern bilim ve felsefedekiler tamamen profan, dünyevi ve sekülerdir.[460] Geleneksel bilim, gerçeğe akıl ve vahiy yoluyla ulaşılabileceğini söylerken, modern bilim için gerçeklik tecrübi olarak ispatlanabilen şeylerdir. Modern, tecrübi olarak ispatlayamadığı hiçbir şeyi gerçeklik alanına sokmaz. Bu sebeple metafizik ve kozmolojiyi kabul etmez. [461] Dini ve metafizik temelli geleneksel medeniyetleri, modern bilimle medeniyeti bir tutma eğiliminde olan Batı yok saymaktadır.[462] Nasr'a göre, modern insanın yaşadığı bunalımların sebebi insanın kutsal ile olan bağlarına karşı kör olması, bütünlük düşüncesini kaybetmesidir. Kutsal bilimi kaybeden, modern dünyada beşeri yaşam bütünlüğünün bozulması, insan zihninin giderek daha çok bölümlere ayrılması ve insan ruhunun parçalanması, sonuçta ilkesel bilginin yitirilmesi, insanın öğrendikleri ve bildiklerinin bu nedenle parçalara ayrılması sonucunu ortaya çıkarmıştır.[463] Nasr'a göre modern felsefenin doğuşu; aklın ve bilimsel bilginin, bilginin daha üst düzenlerinden bağımsızlaştırılması ve hem varlık hem de bilgi evreninden hiyerarşi bilincinin kaldırılmasıyla ilgili bir olaydır. Geleneksel bilimlerde fizik; metafizikten ayrı, bağımsız ve kapalı bir dünya olarak görülmemiştir. İslam, dünyayı bağımsız bir gerçeklik düzeniymiş gibi açıklayan ve bunun sonucu olarak nihai sebebe, asli merkeze başvurmadan açıklamaya kalkışan bir bilimi asla kabul etmez.[464]

---

[458] Nasr, *İslam ve İlim*, ss. 227-228
[459] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108
[460] Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", ss. 273-274
[461] Nasr, *Makaleler II*, s. 14
[462] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 145
[463] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 115
[464] Nasr, *İslam ve İlim*, s. 4

İnsan her ne kadar mikrokozmik ve makrokozmik düzeyde kutsal olanı unutmuş olsa da bu durum kutsalın tamamen ortadan kalktığını göstermez. Eğer hatırlamak ve bulmak isterse kendi kutsalına dönmesi ve kutsalı bulabilmek için gerekli olan vahiy ve aklı (intellect) bir arada kullanması gereklidir. Modern bilim için gerçeklik, tecrübi olarak ispatlanabilen şeydir. Dolayısıyla empirik olarak ispatlanamayan diğer her şey, modern bilime göre bilimsel olarak bilinemez hatta bilimsel önem bile kazanamaz. Gerçek, vahiy ve akıl kaynakları yoluyla bilinir ama modern bilim bu kaynakları, yani vahyi ve aklı ve onlarla beraber metafiziksel ve kozmolojik hakikatleri deney ve tecrübi olarak ispatlanamadığı yönünde bir fikir ile reddetmektedir. Dolayısıyla modern bilim, bilmenin tek bilme tarzına dayandığını iddia eder ve evren gördüğümüz evrendir. Modern olarak baktığımız bilim, zaman içerisinde önce Tanrı'yı kainatın dışına çıkarmıştır. Tanrı'nın varlığının deney ve gözlem ile kanıtlanmasının mümkün olmadığını söyleyerek bilinemeyeceği düşüncesinden, kainatın bugün bir yaratıcı güce ihtiyacı olmadığı noktasına varmıştır. Kainat artık sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen, tesadüfi olarak ortaya çıkan bir makinedir. Bilim de maddileşmiş, makineleşmiş ve niceliksel bilginin temelde olduğu bir tanrıdır.

III. BÖLÜM

3.SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA DOĞANIN YORUMU VE DEĞERİ

3.1. Metafizik ve Doğa

Seyyid Hüseyin Nasr, çoğul olarak kullanılmaması gereken, bir olan metafiziği şu cümleleri ile tanımlar: "Hakikat'in, her şeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak'ın ve onun ışığında göreli olanın ilmidir."[465] Matematik kadar belirli ilkelere bağlı, mükemmel bir ilimdir. Matematik kadar apaçık ve kesindir. Metafizik, ancak entelektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilir. Bu ilme sadece akıl yürütme ile ulaşılamaz. Nasr, metafiziği yaygın olarak kullanılan felsefeden ayrı tutar ve metafiziğin gerçekleşmesi için kutsallık ve manevi mükemmellik olan, vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen gerçeklikle ilgili ilim olduğunu belirtir.[466] Metafizik, İlahi ilke ve bu ilke ışığında onun tecellisini konu alan geleneksel ve yüksek ilimdir. İçsel melekeleri modern dünyanın sakatlıklarından etkilenmemiş normal bir insanın, doğaüstü fakat doğal olan aklı (intellect) ile elde edebileceği bu ilim dalı, beşeri varoluşun merkezinde ve tüm sahih dinlerin kalbinde yer alan bir ilimdir. Bu ilkesel bilgi, kutsalı oluşturan gerçeklikten kaynaklandığı için kökleri doğal olarak kutsal olandadır ve bu bilgi suje ile obje ikiliğini bir Birlikte birleştiren, hem kutsal olan her şeyin kaynağı hem de bu kutsalı hisseden herkesi o birliğe götüren tevhidi bir bilgidir.[467]

Nasr, metafiziği marifetle aynı şey olan yüce bir Hakikat ilmi olarak görmektedir. Çünkü metafizik, insanoğlunun gerçeklik tabakalarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp her şeyi bir bütün içinde yerine oturtabilmesi için mutlakla göreliyi, görünüşle gerçekliği birbirinden ayırabilecek yegâne ilimdir. Bu ilim, manevi yolun ürünlerini bir öğreti bütünlüğü içinde sergiler.[468] Ancak bu kavram bizim anladığımız metafizikten farklı bir manadadır. Nasr, metafiziği bugün

---

[465] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 103
[466] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 103
[467] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8
[468] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 104

anlaşılan anlamının dışında farklı bir anlamda nitelendirir ve bugünkü manasını eleştirerek "*meta*" ön ekinin bir aşkınlığa işaret ettiğini ancak içteki varoluşa işaret etmediğini, bu sebeple metafiziğin fizikten sonra gelen bir bilimi çağrıştırdığını ifade eder. Gerçekte ise Nasr, anladığı mahiyetteki metafiziğin tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve tüm bilimlerden önce gelen asıl hikmet olduğunu belirtmektedir.[469]

Metafizik, entelektüel sezgi yani akıl (intellect) ile vahyin ışığında Kutsal'a ulaşmayı ve kutsalın görüngüler dünyasında yansımaları olan arketipleri anlamamızı sağlayan ilimdir. Vahiy ve metafizik aynı kaynaktan beslenmektedir. Dolayısıyla metafizik, akıl yürütmeyle kazanılacak bir ilim olmayıp vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır. Vahyin ışığında ortaya konulan metafizik bilgi, insanın benliğini aydınlatacak bir güce sahiptir. İnsan bu sayede gerçeklik tabakalarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp bir bütün içinde yerine oturtarak tevhidi bilginin birlikteliğine vakıf olabilir. Eşyayı gerçek mahiyetinde anlamak, eşyanın aslını kavramaktır. Varlık bilgisine bu sayede ulaşabiliriz. Doğada var olan her eşya, bağımsız gerçekliğe sahip olgular değildir. Varlığa gelmiş varlıkların hepsi, Gerekli varlığa bağlı ve onun yansıması olan sembollerdir. Bu sembollerin vukufiyeti ancak metafizik ile mümkün hale gelebilir. Metafizik olmadan varlıkların arketiplerini, gerçek varlıklar olarak görürüz. Görüngüler dünyasında bulunan varlıkları gerçek olarak nitelendirmek, yanlış bilgi edinmemize sebep olacak bir mahiyet taşır. Asıl mahiyetini görememek, bu varlıkları sadece donuk nesneler olarak algılamamıza ve bu nesnelere gerçek mahiyetinin dışında bir anlam yükleyerek yüceltmemize sebep olur.

Bilgi ancak iradeyle beraber mükemmeldir. İrade de ancak bilgi ile kemal bulur. Bilgi, doğru düşünme; fazilet ise doğru iradedir. Metafiziksel Gerçeklik sadece akılla değil, içinde iradenin de bulunduğu bir birliktelikle bilinebilir. Çünkü Tanrı bilgimiz, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Evrensel Gerçeklik, hem soyut veya benzersiz hem de somut veya teşbihidir. Kısaca hem aşkın hem de içkindir.[470] Metafizik ilmi doğayı her biri kendine özgü, tamamıyla bağımsız bir gerçekliğe sahip olgular ya da donuk nesneler çokluğu değil, yüce gerçeklikleri yansıtan binlerce sembol olarak görür. İlahi Gerçeklik'te, önce hiçbir şey gerçekten var değildir, iç

---

[469] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143
[470] Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 24

önemine ve anlamına ulaşmak için kendi özünde kutsal ve ayrıca vahiy tarafından kutsanmış aklın ışığı, gerçek olan şeye nüfuz ederek görüntü düzleminde donukluğun saydamlığa dönüşmesini sağlar. Fenomenler, noumenal gerçekliklerin kapılarıdır. Bu sayede yalnızca fiziki doğanın değil, hem dini hem de kozmik doğanın İlahi olana ait arketiplerini yansıtan semboller olduğu görülür.[471]

Varlık, her şeyden önce farklılıklar, kutuplaşmalar ve her şeyin ayrı mahiyetine ışık veren çokluk evreninin sebebidir. Eşyanın mahiyeti varlığın sınırlarından başka bir şey olmadığından, Varlık, tek tek her şeyin gerçekliğidir. Çünkü Varlık, bütün güzellikler ve iyiliklerin kaynağı, algılama ve görmenin dayanağıdır. Bu sebeple Varlık'ın kendisi sebep olduğu cinslerin hiç birinde o cinse indirgenmeksizin, bütün varlığa gelen şeylerin varlık sebebidir.[472] Bir nesnenin, mahiyetinin var olması veya olmaması noktasında çelişki oluşturmuyorsa evrende var olan tüm varlıklar gibi mümkün varlıktır. Mahiyet ve Varlık aynı olup, yani mahiyet varoluştan ayrılmıyorsa, böyle bir varlık da varlığı zati ve zati varlığı olarak varoluşu ve varlığı aynı olduğu için olmaması mümkün olmayan Gerekli Varlıktır.[473] Yalnızca Tanrı Vacibü'l-Vücud'dur. Bu sebeple O'nda varlık ve zat birbirinden ayrılamaz. Diğer bütün varlıklar da ise, bir ve var olma onların mahiyetine eklenmiş arazlardır. Özü ve varlığı bir olan Vacibü'l-Vücud bütün varlıkların kökeni ve kaynağıdır.[474]

Metafizik sayesinde doğada var olan eşyanın, ilahi olanın yansımasının arketipleri olduğu anlaşılabilir. Mutlak varlık, eşyanın varlığa gelmesini sağlayan sebeptir. Çokluk âlemi, farklılıklar ve her biri ayrı mahiyete sahip mümkün varlıklardan oluşmaktadır. Bir varlığın var olması ile var olmaması çelişki oluşturmuyorsa mümkün varlıktır. Dolayısıyla mümkün varlıkların varlığa gelmesini sağlayan, varlığı zorunlu, yokluğu düşünülemeyen Gerekli Varlık'a bağlıdırlar. Varlığı kendinden ve zorunlu olan yalnızca Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı'nın yokluğu düşünülemez. Diğer varlıklar, varlıklarını ancak Tanrı'dan alırlar. Tanrı'da varlık ve zat birbirinden ayrı değildir. Varlıkların kökeni ve ilkesi olan Tanrı, özü ve varlığı bir olan Zorunlu Varlık'tır. Eşyaların bir yansımadan ibaret olmadığı, asli olduğu

[471] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 22
[472] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 225
[473] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 38
[474] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 226

düşüncesi bugün dünyamızın geldiği bir sorun olarak bulunmaktadır. Asli olan ile göreceli olanın yer değiştirmesi, Zorunlu Varlık'ı yok saymayı beraberinde getirmiştir.

Her şeyde ortak olan, vücud veya varoluştur. Bunları ayıran şey de mahiyet ve ilk düzen göz önüne alınırsa arketiplerdir. Evrensel varoluşun iki kapısı, Vücud ve mahiyettir. Tüm mümkün varlıklar, bu iki kapı arasında kalır. Kapıların birinin gerisinde tam bir hiçlik ve yokluk, diğerinin gerisinde ise bizzat gerekli varlık, yani Vacibü'l-Vücud bulunur. Birincil maddeden varlığın kendisine kadar uzanan bir hiyerarşi içerisinde tüm mümkün varlıklar sıralanmış ve ortak merkezlerini yansıtan iç içe daireler gibi varlığa bağlanmışlardır.[475] Tüm geleneksel kozmolojilerde ana çerçeve "*varlığın hiyerarşik olduğu*" düşüncesine dayanır ve tüm gelenekler, varlığın hiyerarşik yapısının evrene yansımış halini ortaya koymaya çalışırlar. Çünkü bu kozmolojiler, doğal âleme ilişkin doğrudan deneyimi bir gerçek olmaktan çok, bir sembol olarak dile getirmişlerdir. Bu sembolün anlamı, matematiksel çözümlemelerle kavranamaz.[476] Örneğin, tüm sayıların birbirlerinden türemedikleri halde birliğe bağlı olmaları gibi, her varlık da doğrudan merkeze bağlıdır. Bütün sayılar "Bir" den oluştukları için birlikte ancak her birinin değişik özellikleri olduğundan farklıdırlar. Benzer şekilde tüm nesneler, Varlık'ın yansıması olan varoluşları bakımından birlikte ancak kendi mahiyetleri dolayısıyla ayrıdırlar.[477]

Yalnızca Gerekli Varlık veya Tanrı, Kendi'nde varlığa sahip ve varlığını kendi sürdürendir. Tüm diğer var olan şeyler, varoluşları araz olarak özlerine eklenmiş ve bu sebeple mümkün varlıklardır. Doğa ve içindeki her şey mümkün varlıklar olup metafizik olarak Gerekli Varlığa bağlıdırlar. Tüm doğanın varlığı bir imkandan öte statüye sahip olmayıp ve varoluşun her anında, her şeyi varlığının nurunun üzerine sürekli ışımasıyla varoluş içinde tutan Gerekli Varlığa, yani Tanrı'ya bağlıdır.[478] Mümkün varlıklar (mümkünü'l-vücud) iki sınıfa ayrılırlar: Birinci sınıfı, kendi kendilerine mümkün fakat zorunlu olma niteliğini asli sebepten alan varlıklar oluşturur. Bu varlıklar akıllar ve meleklerden oluşan, Tanrı tarafından gerekli kılınan, sonsuz etkileri olan basit cevherlerdir (mücerredat). İkinci grubu ise

[475] Nasr*, İslâm'da Düşünce ve Hayat,* s. 268
[476] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 211
[477] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat,* s. 268
[478] Nasr, *Üç Müslüman Bilge,* s. 38

sadece mümkün olan meydana getirir. Bunlar dünyevi bölgenin sonsuz olmama ilkesi taşıyan, var olan ve daha sonra da yok olan varlıklarıdır. Mümkün varlıkların birinci kategorisi Yaratıcının dışsal etkisidir ve bu nedenle devamlı var olmalıdır. İkinci kategori ise faniliğe mahkumdur. Bu nedenle bir başlangıç ve yok olma dünyasının yaratıklarından ibarettir.[479]

Tüm mümkün varlıklar, varlığa gelişlerini Gerekli Varlık'tan alırlar. Mümkün varlıklar öz olarak "Bir" den oluştukları için birlikte tam, her bir varlığın değişik özelliklere sahip olmasından dolayı farklıdırlar. Mümkün varlıkların var oluşları kendilerinde araz olarak bulunmaktadır. Varlığı cevher ve öz olarak bulunan, yalnızca Zorunlu Varlık olan Tanrı'dır. Mümkün varlıklar iki sınıfta değerlendirilmelidir. Birincisi, kendi kendilerine mümkün ama zorunlu olma niteliğini asli sebepten alan varlıklardır. Melekler ve akıllar bu sınıfta yer almaktadır. Bu düşünce melek ve akılların sonsuz etkiye sahip basit cevherler olduğunu gösterir. İkinci sınıf ise, mümkün olanı meydana getiren sonlu varlıklardır. Birinci sınıfta bulunan varlıkların, varlığa gelmek için bir varlığa ihtiyaçları vardır fakat sonlu değillerdir. Çünkü bu sınıf, yaratıcının dışsal etkileridir. İslam düşüncesinin temeli sayılan tevhid ilkesi, çoklukta Birliği birleştirme ve Bir olanla bütünleşme üzerine kuruludur. Bir olanın isim ve sıfatlarını idrak etmek üzerine kurulu olan bu düşünce, insanın benliğinin gerçek özünü veren bir anlam taşımaktadır.

İslam kozmolojisinde yer alan varlıkların hiyerarşik olarak varlığa geldiklerini ortaya koyan bu düşünce, sudur nazariyesinin bir perspektifidir. Sudur nazariyesinde Zorunlu Varlık'ın, kendi varlığını düşünerek, kendisinden taşma yoluyla varlığa gelen ilk akıl ve ilk akıldan taşma yoluyla akıllar ve felekler varlığa gelmektedir. Varlığa gelen her şey, homojen olmayan bir yapıda Tanrı'dan aşamalar halinde hiyerarşik olarak taşmıştır. Bu taşma Tanrı'dan bir eksilmeye sebep olmaz. Bir olandan ancak bir çıkar düşüncesinden hareketle İslam filozofları, Zorunlu Varlık'tan kendisinde imkan ve çokluğun bulunduğu ilk aklın taşma yoluyla sudur ettiğini, ilk akıl'dan da akıllar, nefs ve feleklerin sudur ettiği düşüncesi yer alır. Sudur nazariyesinde yer alan ilk akıl, varlığın özü itibariyle mümkün, zorunlu varlığa nispeti yönünden vacip varlıktır. İlk aklın kendi üzerindeki aklı akletmesi ile ikinci

[479] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 226

akıl, kendi mümkünlüğünü akletmesiyle ilk felek sudur etmektedir. Bu durum ay-altı âlemi meydana getiren onuncu akıl ve dokuzuncu felek'e kadar devam eder. Dolayısıyla Nasr'ın sonsuz olarak ortaya koyduğu akıllar ve melekler, ilk akıldan çıkan varlıklar olmaktadır.

Nasr, geleneksel bakış açısında, Mutlak ve göreceli mutlak ayrımı olduğu ve sadece Tanrı'nın mutlak olduğunu, yani ancak O'nun "Ben" diyebileceğini ve bir kereden fazla "Ben" dediğini ve O'nun her "Ben" deyişinin, bir dini evrende yankısını bulduğunu dile getirir. Dini evrenin insanları için bu yankı, İlahi "*Ben*"in ta kendisidir. Bir'in, birden çok tecellilerine rağmen Yüksek İlke tektir. Bu durum, göreceli mutlak olarak tabir edilmektedir.[480] Mutlak Gerçeklik, bizatihi zorunludur ve zorunluluğu kendisi içindir. Varlık doğaya mukabil zorunludur, yani doğa açısından bakıldığında onun zorunlu varlık olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Varlık, Varlığın nitelikleri olan mümkün oluşlardan ayırt edilmesi gerekli imkan olarak da mütalaa edilebilir. Bu nitelikler iki yöne sahiptir: Mahiyet'e nisbetleri bakımından mümkündürler, yani varlığa gelmiş olabilirler de olmayabilirler de; ya da kendi muhtevalarıyla zorunludurlar, böylece Mahiyet'in zorunlu oluşuna katılırlar. Varlığın çok çeşitli yankı ve yansımaları olan mümkünlere, Mutlak olan Tanrı varlık verir.[481] Geleneksel metafiziklerin temelinde, aslında mutlak ile izafi olan arasındaki ayrım ve izafi olanın Mutlak'ın ışığında bilineceği gerçeği yatmaktadır. Modern bilim, metafiziksel anlamda Mutlak'ı reddetmekle kozmik yanılsama yani göreceli mutlakı gerçeklik zannederek, göreceli olanı mutlaklaştırma yanlışına düşmüştür. Bu yanılsama Mutlak'ı reddetmekle kalmamış, aynı zamanda duyusal ve ölçülebilir olanın ötesinde, var olan bütün varlık hiyerarşisini ve düzeylerini inkar etmektedir.[482]

İlahi Zat Varoluş'la sınırlı değildir, O, Mutlak ve Sonsuz Gerçeklik'tir. Aşkın Varlık'tır ya da Yüce Zat'tır ki, varlık, O'nun tezahür ya da yaratılış yönünde ilk açığa çıkışıdır. Mutlak Hakikat, hem sonsuzdur hem de Hayır'dır. Bu sebeple kendisini yaymak ve zahir kılmak ister. Bu yayılmadan varlığın durumları ve çok sayıda evren varlığa gelir. Allah'ın iradesi, Aşkın Varlık olarak kendi sonsuzluğunda

---

[480] Nasr, *Makaleler I*, s. 31
[481] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss.152-153
[482] Nasr, *Makaleler II*, s. 15

bulunan imkanlarının gerçekleşimidir.[483] Mutlak, zorunlu olarak sadece kendisi olup başka hiçbir şey olmadığından ve herhangi bir düzeye indirgenemeyeceğinden, mutlak ile onun tezahürünü karıştırmamak gerekir. Zira mutlak ile onun tezahürleri karıştırıldığında, onun diğer tezahürlerini anlama imkanı ortadan kaldırılmış olur.[484] Bütün cüz'i nesneler Varlık'ta, Allah'ta birleşirler. Varlık, kendi türevleri ile özdeş değildir. Bilakis onlardan tamamen bağımsızdır. Bunun tersine Varlık'ın kozmosu meydana getiren çeşitli tezahürleri, mutlak olarak Saf Varlık olan Allah'a bağımlıdırlar ve onsuz dışsal gerçeklikleri, varlığını devam ettiremez.[485] Nasr'a göre Mutlak Gerçeklik, bir ve tektir, kendisinden başka diğer bütün gerçeklik düzenlerinin arızi olduğu yüce özdür. Yüce zat, gerçekliktir ve diğer her şey mutlak manada gerçek dışı olup sadece kendi düzeyinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu bakımdan tabakalar, kendi başlarına bir hiç olup, göksel kaynakları ve formları yansıtan birer tecellidir. Duyumsanabilir dünya, İlahi Tecelliden bir tecelli olduğundan bu ilkeler, birlikle ve varlığın tabakalanmasıyla ilgilidir.[486]

Doğa, İlahi Sıfatlar'ın tezahürlerinin yansıdığı bir sahne, sevgilinin yüzünün yansıdığı çok sayıda ayna ve insan varlığının merkezinde bulunan hakikatin tecellisidir. Doğayı tecelli olarak tasavvur etmek, doğada ve onun şekillerinde bir zatın yansımasını görmek demektir.[487] Evren ve insanın varlığı, Tanrı'nın işaretlerinin kendi içlerinde tecelli etmesidir. Tanrı'nın kudretinin işaretlerine bakıldığında, O'nun Varlığı ve Zatı'nın zorunlu olduğu anlaşılır. Tüm mevcudat ve tüm mükemmellikler O'nun Varlığına ve Cemal'ine gark olmuştur. Tüm varlıklar ve güzellikler, Tanrı'nın nurundan bir zerre ve Tanrı'nın zuhurunun tecellilerinden bir tecellidir.[488] Her evren bir İlahi İmkân'a, Kudret'e karşılık olarak yaratılır ve İlahi İrade'yle varlığına sahip olur. Bu İlahi İrade, dünyevi yaratıkların gözünde bazen çelişkili görünen bir şekilde farklı düzlemlerde faaldir. Fakat Tanrı'nın irade etmiş olduğu şeyler arasında keyfi hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın hikmeti, İradesini tamamlar ve böylece zatı ve sıfatlarının gereği ihlal edilmemiş olarak kalır.[489] Bütün imkan, başka bir deyişle mümkün olan her şey, ilahi hakikatte zaten mevcuttur. Varlık

---

483 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 157
484 Nasr, *Makaleler I*, s. 33
485 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ss. 228-229
486 Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 92
487 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 204
488 Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, s. 78
489 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 152

açısından Tanrı mutlak manada fiil iken, kendi içinde her şeyin kökünü barındırmaktadır. Başka bir ifade ile Tanrı, doğada tezahür etmekte veya tezahür edecek olan bütün imkan ve ihtimalleri ihtiva eden hazine konumundadır. Bu bakımdan Tanrı sonsuzdur ve bütün imkanları kapsamaktadır.[490] "Mutlak her zaman ve mutlaka mutlaktır. Hakk, mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak'ın dini dünyadaki tezahürleridir."[491]

Varlık, Mutlak Varlık ve göreceli varlık olarak ayrılmaktadır. Göreceli olanın varlığı ancak Mutlak Varlık ışığında anlaşılabilir. Mutlak Varlık anlaşılmadan göreceli varlığı anlamak mümkün değildir. Diğer durumda göreceli varlık mutlaklaştırılır ki modern bilim bugün, Mutlak Varlık'ı reddederek göreceliyi mutlaklaştırma yanlışına düşmüştür. Tanrı, aşkın varlık olarak İlahi ilkedir ve varlık onun yayılarak tezahüründen meydana gelmiştir. Varlığın tezahüründen diğer evrenler yayılarak çıkmaktadır. Saf varlık olan Tanrı Mutlak Varlık iken, O'ndan tezahür eden ilk varlık göreceli mutlaktır. Varlığa gelen her âlem, Mutlak ve Zorunlu Varlık olarak Tanrı'da birleşir. Varlığa gelmiş olan her varlık, gerçek dışıdır fakat kendi içlerinde gerçek olarak bulunmaktadırlar. Nasr'ın düşüncesinde Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan tezahür şeklinde meydana gelen yayılma, sudur nazariyesine göre farklılıklar barındırmaktadır. Sudur nazariyesinde taşma ile varlıklar meydana gelirken, Nasr'ın düşüncesinde varlık, tezahürlerin yayılmasından meydana gelmektedir. Sudur'da Külli Aklın kendi varlığını bilmesi ile ondan zorunlu olarak taşan ilk akıl, diğer varlık tabakalarını meydana getirmektedir. Nasr'ın düşüncesinde Tanrı kendini zahir kılmak istediğinden, tezahürler ile ilk varlığı ve ondan tezahür eden âlemleri meydana getirir.

Doğa, kendi var oluş kökenini oluşturan İlkeye nispetle hem sürekli hem süreksizdir. Bu İlke, Saf Varlık'tır ve nihai olarak Varlığın bile ötesinde bulunan Mutlak ve sonsuz Hakikattir. Varlık, oluşu itibari ile bu İlke'nin ışıklarının doğadaki tüm mevcudatın oluşturduğu güneş gibidir. Aynı zamanda bir arazlar silsilesinden başka bir şey olmayan bu İlke, bütün doğaya göre, Cevher'dir ve kendisine nispetle bütün kozmik şekillerin birer yansıma ve tecelliden ibaret olduğu Zat'tır.[492] Yalnızca

---

[490] Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat", Çev: Ali Çaksu, Divan Dergisi, 2001/2, s. 13

[491] Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul: 1997, sy. 1, s. 178

[492] Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 27

Tanrı, zorunlu varlık olduğundan bu anlamıyla imkan, zorunluluk ile çelişmektedir. Oysaki nesneler vardır ve varlıkları mahiyetleri gereği değil, yalnızca varlığı zorunlu olan Vâcibü'l-Vücûd dolayısıyla gerçekliğe sahiptir. Fiil olarak ikinci anlamı itibariyle imkan, zorunlulukla çelişmez. Tanrı, mutlak zorunluluk ve sonsuz kudrettir. Evrendeki her şey, Tanrı'nın iradesine uygun olarak ve ilahi bir imkan uyarınca meydana gelmektedir. Tanrı, bu anlamda kendi zatını ve sıfatlarını nefyedecek bir imkanı irade etmemektedir. Tanrı'nın kadir oluşu, Tanrı'nın zat ve sıfatları ile çelişmemektedir. Evrende var olan her şey ilahi bir imkan ve kudrete karşılık yaratılmakta, ilahi iradeyle varlığına sahip olmaktadır.[493]

Her şeyin başlangıcında ve bütün varoluşun kaynağında, hem Varlık olan hem de Varlık üstü olan mutlak varlık bulunduğundan, bütün metafizik öğretilerin esası, mutlak ile göreceli olan arasındaki ayrıma dayanmaktadır. İslam'da bütün metafizik, sadece Mutlak Varlık'ın, yani Allah'ın mutlak olduğu, geriye kalan her şeyin göreceli olduğu ve bunun şehadetin birinci formülasyonu "Lâ ilâhe illallah" ta ve her şeyin Allah'tan geldiğini gösteren şehadetin ikinci kısmı " Muhammedü'r-Resulullah" ta karşılığını bulmasıdır.[494] Geleneksel açıdan tek Mutlak veya Yüksek İlke, Tanrı'dır. Tanrı'nın dışındaki tüm tecellileri de göreceli mutlak kavramıyla karşılık bulur. İlahi düzende Varlığın göreceli mutlak olmasına karşın, Varlık-Ötesi bizzat Mutlak'tır.[495]

Nasr, gerçekliğin aynı anda hem bir hem de dereceli halde bulunan ve tüm şeylerin gerçekliğini var eden vücûd olduğunu belirtmektedir. Nasr, tüm varlıkların varoluşları bakımdan aynı olsalar da mahiyetleri bakımından farklı olduklarını şöyle ifade etmektedir: Tüm sayıların birbirinden türemedikleri halde birbirine bağlı olmaları gibi, her varlık da doğrudan merkeze bağlıdır. Bütün sayılar her birinin değişik özellikleri olduğundan farklıdırlar ancak "bir" den oluştukları için birliktedirler. Benzer şekilde, tüm nesneler kendi mahiyetleri dolayısıyla ayrıdırlar ancak Varlık'ın yansıması olan varoluşları bakımından birliktedirler.[496] Fiziksel alan, sadece Tanrı'nın isteğine değil Tanrı'nın varlığına da bağlıdır. Bu anlamda, fiziksel dünyadaki her şeyin varlığı, nihai olarak Zat-ı İlahiye dayanır. İbn Sina şöyle der:

---

[493] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, ss. 152-153
[494] Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 144.
[495] Nasr, *Makaleler I*, s. 30
[496] Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 268

Evrenin ilk prensibi (mebde-i evvel) öylesine ulu ve yücedir ki, O'nun Varlığı dışında hiçbir şey, varlık sahibi olmak için gerekli iyiliğe, liyakata sahip değildir. Aksine her şey O'ndan kaynaklanır. O'nun Zat'ı üzerinde taakkul etmesi bütün varlıklara imkan bağışlamıştır. Bu varlıklar mümkün varlıklardır. Oysa onları düşünme mevzuu kılan taakkul, vaciptir."[497] Tanrı doğa açısından bakıldığında, Tanrı'nın birliği inancıyla uyum halinde onun Zorunlu Varlık olduğudur. Tanrı'dan gayrı her şey, yani yaratılmış düzendeki her şey mümkün âlemlerdir. Zorunluluk vasfı, hürriyet vasfı gibi sadece Tanrı'ya ait olup başka hiçbir varlık için kullanılamaz.[498]

Varlıklar kendi içlerinde bir gerçekliğe sahiptirler. Bu gerçeklikleri merkezi olan Nihai Gerçeklik'te birleşir. Birlik ilkesine dayanan bu görüş, Mutlak Varlık'ın doğaya mukabil aşkınlığı ve içkinliği olarak yankısını bulur. Çünkü Tanrı, doğadan ne ayrıdır ne ondan gayrı bir durumdadır. Özelikle Nasr'da, varlıkların Tanrı'dan tezahür ettiği düşüncesi, varlıkların Tanrı'nın doğadaki isim ve sıfatlarının birer yansıması olduğu ama isim ve sıfatların aynısı olmadığı düşüncesine varılmış olur. Doğa bu durumda, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının yansımalarından meydana gelmiş bir varlıktır. Doğanın gerçek mahiyeti kavrandığında, Tanrı'ya ulaşmayı sağlayan bir yol olarak karşımızda durmaktadır.

Nasr'a göre, doğrudan doğruya Kur'an'a dayanan kozmolojide evrenin yaratılışı, Allah'ın, her şeyi manevi özleriyle birlikte kuşatan bilgisi demek olan değişmez ilk model tiplere (a'yân-ı sâbite) üfürdüğü nefesi olarak algılanmaktadır. Rahmân'ın nefesi, ilahi imkanları, dış nesneler halinde yansıtmaktadır. İlahi eylem İrade ile beraber kozmosu yaratır ve evrenin özü Allah'ın kendini temaşa etmesi sebebi ile varlığa gelen yayılmanın bir sonucudur.[499] Nasr evreni, hakkın sonsuzluğu ve hayrından taşmış olduğundan, hayırdan söz etmek tezahürden, taşmadan ya da yaratılıştan söz etmektir. Hayır, Asıl'dan gelişe işaret eden taşma ya da tezahür yönünde Mutlak'ın temaşasıdır ve evreni oluşturur. Tezahür olarak yaratılmış evren; mutlak, sonsuz, mükemmel ve iyi olan gerçeklikten sudur ettiği için, gerçeğin bu sıfatları tezahürler âleminde yansımalıdır. Mutlaklık niteliği, varlığın özünde

[497] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 239
[498] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 153
[499] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 106

yansır.[500] ‘‘Lâ ilâhe illallah’’, İslam doktirin ana kaynağı, İslam’ın alfa ve omegasıdır. Metafiziğinin tümü bu tasdikin içindedir ve bu tasdiki bilen, prensip olarak her şeyi bilir. Çünkü Mutlak’tan yana bütün izafiyet ve çokluğu inkâr etme ve bütün müsbet vasıfları Allah’a nisbet etme bakımından doktrin; ruhun kendisiyle, iç düşmanlarla savaşabileceği vasıta olması bakımından metottur.[501] Bu bilgi ile hareket eden ve tevhid yolunda ilerleyen kişi, yolun sonunda kendisinin ve dünyanın gerçekte var olmadığını, ancak Allah’ın var olduğunu ve diğer şeylerin ise bu tek ve ebedi hakikatin tezahürleri olduğunun farkına varacaktır.[502]

Geleneksel görüş, genelde evren hakkında ve özelde İslami evren hakkında varoluşun çeşitli düzeylerine sahiptir, yani Hakikat çok yapılıdır. Kökenden ya da Vahid’den, Allah’tan neşet eder ve İslam kozmolojisiyle birlikte, melekût, psişik ve fiziksel evrenler olarak özetlenebilen çok yapılı bir düzeyden oluşur.[503] Kozmolojik çerçeve, temel olarak çeşitli kozmik düzenleri prensiplerine bağlamaya ve farklı dünyaların nasıl bir prensibin bu kadar çok belirmesi olabildiğini göstermeye çalışır. İnsani ve bedensel biçimler dünyası (hâhut), kendini kamil sıfatlarıyla ortaya koyan İlahi Mahiyet dünyası (lâhut), biçim ötesi manevi varoluş dünyası (ceberrut), hayal ve benzerlikler dünyası olarak ele alınan zarif ışıklar veya fizik cevher dünyası (melekut) şeklinde özetlenebilir. Bütün bunların üstünde tüm belirlemeleri aşan İlahi Zat bulunur. Nasr, gerçeklenme ve bilgi edinme noktasında ele alındığında aynı zamanda huzurlar olan bu dünyalar, bedensel fizik ve ruhsal tezahürü şeklinde başlıca kozmik var oluş düzeylerinden oluşur.[504] Metafizik bakımından hakikat nihai manasıyla bir ve tek olduğu; kozmolojik olarak ise duyumsanabilir dünya, değişik varlık tabakalarından yani “İlahi Tecelli”den, bir tabaka, bir tecelli olduğu için, bu ilkeler aslında birlikle (vahdetle) ve varlığın tabakalanmasıyla ilgilidir.[505] İslam müelliflerine göre Varlık, evrenin tamamında görünen ışık olarak sembolize edilirken varlığın arketipleri olan evrensel isimler ve sıfatlar, ışığın kendilerinde çeşitli renkler yansıtarak yokluk aynasına parladığı çok sayıda renkli cam parçaları olarak sembolize edilmektedir. Evren, temelde kendinde ilahi gerçekliklerin

---

[500] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 146-147.
[501] Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s. 76
[502] Nasr, “Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, s. 21
[503] Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 94
[504] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 126
[505] Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, s. 92

yansıdığı aynalar dizisi olup evrensel insan olarak tabir edilen insan-ı kamilde toplanan ilahi isim ve sıfatların bir tecellisidir.[506] Varlık ya da gerçeklik, huzur veya şuurdur. Huzur; Hahut, Lahut, Ceberrut, Melekut ve Mülk evrenlerini ihtiva eder. Her yüksek evren kendi altında olan şeyin ilkelerini barındırır ve daha aşağıdaki seviyeleri bağlamında hiçbir eksiği yoktur.[507]

Hakk olan, tüm hayrın kaynağıdır. Hayırdan söz etmek tezahürden, taşmadan ve yaratılıştan söz etmektir. Doğa, hakkın sonsuzluğu ve hayrından taşmıştır. Tezahür olarak yaratılmış evren; mutlak, sonsuz, mükemmel ve iyi olan gerçeklikten taşarak varlığa gelmiştir. Bu sebeple doğa, Mutlak'ın isimleri ve sıfatlarının tezahürler evreninde yansımasıdır. Mutlak varlıktan ilk ilke tezahür eder ve bu tezahür diğer evrenlerin ilkesini oluşturur. Bu ilke kendinden tezahür ederek varlığa gelenlere nispetle vacip, Zorunlu Varlığa nispetle mümkün varlıktır. İlk İlkeden kozmik düzenler meydana gelir. İlk ilke, kozmik düzenlerin prensiplerini birbirine bağlayarak "Birlik" ilkesinde birleştirir. Bu sayede Zorunlu Varlık'tan çokluk evreninin nasıl varlığa geldiği açıklanmaya çalışılır. Nasr'ın düşüncesinde Tanrı kendini zahir kılmak istediğinden, tezahürün yayılması ile ilk ilkeyi ve ondan tezahür eden evrenlerin varlığa geliş sebebini tezahür, taşma ve yaratma şeklinde açıklamaya çalışmıştır. Nasr'ın bu anlamda sudur nazariyesinden etkilendiği ortadadır. Fakat Nasr'da, Allah'ın "Ol" emriyle varlık bulan âlemler düşüncesi yer almaktadır. Bu durum Nasr'ın düşüncesinde daha çok varlıkların varlığa gelmelerinde sudur, yaratma ve tezahür şeklindedir.

Tanrı, sadece yüce zat değil, aynı zamanda var olan her şeyin kaynağı; hem varlık-üstü varlık, hem de zat olan sonsuz özdür. Nihai gerçeklik olan Tanrı, her şeyin kaynağı olan öz, gayrısı araz olan cevherdir. Gerçek anlamda var olan, tek ve bilinen anlamıyla varlık kategorisinin de üzerinde birdir.[508] İslam'ın merkezinde tek, mutlak, sonsuz, rahmân ve rahîm, hem aşkın hem de içkin, kavrayabildiğimiz ve hayal edebildiğimiz her şeyden daha büyük, aynı zamanda sonsuz iyilik sahibi ve evrende olumlu her şeyin kaynağı olan Tanrı inancı bulunmaktadır. Dünyadaki her şeyin kaynak ve kökeninin, Tanrı'nın isim ve sıfatları olması, yaratılış üstünde ve

---

[506] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 124
[507] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 232
[508] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.17

ötesinde olmak, yaratılan âlem ile hiçbir ortaklığı olmamak Tanrı'nın özellikleridir.[509]

Tanrı, gerçeklik olarak hem mutlak hem sonsuz hem de mükemmeldir. Tanrı, kendinde ya da özünde hiçbir görecelik taşımayan mutlak ve birdir. Bunun dışında her şey, öz düzeyinin altında olan görecelik düzenine tabi olmak zorundadır. İlahi Nizam'ın göreceliğe iştirak etmesi, bir ilahi göreceliğin ya da çokluğun olduğunu gösterir fakat bu görecelik, İlahi Öz'ün bizzat kendisinde değildir. Tanrı, Öz'ünde Bir'dir ve Mutlak'tır. Gerçeklik olarak Tanrı'dan bahsetmek, O'nu Mutlak olarak kabul etmek demektir.[510] Kur'ân'da Allah'tan, hem evvel hem de ahir olarak bahsedilmektedir. Allah'ın evvel oluşu, kainatın O'ndan başladığına; ahir oluşu, kainatın O'na döndüğüne işaret etmektedir.[511] Kainatın kendisi, insanın içinde yaşadığı ve öldüğü eksiksiz mana âleminin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan ve doğa arasında elbette fiziki ve niceliksel olarak değil, metafizik açıdan derin bir mütekabiliyet mevcuttur.[512] Ölüm, nefsin ilahi kaynağına dönüşü anlamına gelir. Bu sebeple doğanın da kaynağına (origin) dönüşü olarak anlaşılmaktadır.[513]

Tanrı kendi özünde hiçbir görecelik taşımayan mutlak ve birdir. Kainatta var olan düzen, Tanrı'nın mutlak ve bir olduğunun kanıtıdır. Kainat, ilahi ilkeden isim ve sıfatların tezahürlerinin yayılması sonucunda ortaya çıktığı için, ilahi düzene bakarak Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşmayı mümkün kılmaktadır. İslami düşünürler, Allah'ın varlığının zorunlu, varlığa getirdiklerinin ise mümkün varlıklar olduğunu kabul eder. Kur'ani bakış açısı yalnızca Zorunlu varlık olarak Allah'ı göstermektedir. Evren, ilahi sıfatlar ve tezahürlerinin yansımasıdır. İlahi tecelliden bir yansıma olan evren, farklı varlık tabakalarından oluşmaktadır. Bu tabakalanma, Vahdet'te birleşmektedir. Metafizik anlamda doğa ve yaratılanlar sadece arketip olarak bulunmaktadır. Cevher olan Yüce Öz, Asıl Gerçekliktir ve yaratılanlar onun imkan dahilinde varlığa getirdikleridir.

İlahi düzenin göreceliğe işaret etmesi, çokluk âleminin olduğunu göstermektedir. Bu durum, Mutlak Varlık olan Tanrı'nın kendisinde değildir. O

[509] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, ss. 46-47.
[510] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.17
[511] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 92.
[512] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 85
[513] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 301

özünde birdir. Tüm düzen tevhidde birleşmektedir. Tanrı'nın evvel ve ahir olması, doğanın O'ndan geldiğine ve tekrar O'na döneceğine işaret etmektedir. İslam düşüncesi de isim ve sıfatların doğada tecelli ettiğini kabul eder. Bu tecelli sadece göreceli bir tezahür olarak bulunmaktadır. Tezahür, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının aynısı değildir. Sadece kainatın ondan geldiğini ve tekrar ona döneceğini gösteren ayetlerdir. Dolayısıyla İslam düşünürleri, varlıkların ölümünü bir yok oluş olarak görmekten ziyade, İlahi Öz'e dönüş olarak kabul ederler.

Nasr, gerçeklik basamaklarının açık seçik belirlenmesi gerektiğini, metafizik gerçekliğe bakarken belli bir hiyerarşiye göre bakılması gerektiğini, bu sayede metafizik bilginin hak ettiği yere geleceğini dile getirir. Çünkü metafiziğin işlevi, modern bilimlerin bütünleşebileceği bir doğa felsefesine arka plan oluşturma göreviyle çok yakından ilgilidir.[514] Metafizik, tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve onlardan önce gelen, gerçekliğin mahiyetiyle ilgili insanın tüm varlığını kuşatan asıl ve temel bilimdir, yani hikmettir. Bu yüzden metafizik, felsefe ya da eşdeğeri olarak bilinen bir bilgi türüne indirgenemez. Çünkü metafizik, gerçekliğin bilgisini çağrıştırır. Bu sebeple metafizik, doğanın eksiksiz bir bilgisidir ve bu yüzden modern bilimin bulmuş olduklarının geçerliliğini hiçbir zaman yadsımadıklarını ifade eder.[515]

Nasr, doğal düzenin İlahi Kaynağı'yla ilgili geleneksel anlayışın, kozmik düzenin hiyerarşik doğası, kozmik ve ahlaki yasa arasındaki ilişkinin, Batı felsefesinin çeşitli geleneksel okullarının, birbiriyle ve diğer geleneklerin metafiziksel öğretileriyle paylaştığı birçok öğretinin modern düşünce tarafından eleştirildiğini ve karşı çıkıldığını dile getirir. Bu durumun çözüme kavuşması için ancak entelektüel ve metafizik ilkelere dayanan manevi bir doğa anlayışının canlandırılması gerekir ve böylece modern bilimin uygulamalarının yol açtığı yıkım etkisiz hale getirilebilir. Bu, bilimin kendisini de, daha âlemşümul bir bakış açısına kavuşturabilir.[516] Fakat bugün gelinen noktada modern bilim, gerçekliğin çeşitli düzlemlerini tek psiko-fizik alanına indirgemiş ve gerçekliğin belli bir hiyerarşiye sahip olduğu gerçeğinin tahrip edilmesiyle, bilginin çeşitli düzlemler arasındaki uyumlu iş birliğini ortadan kaldırmıştır. Aynı zamanda Antik ve Orta Çağ ilimlerinin

[514] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 153
[515] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143
[516] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 126

temelinde yatan çeşitli gerçeklik tabakaları arasındaki mütekabiliyet de ortadan kalkmıştır.[517] Nasr, evrende var olan her şeyin ilahi kökenli olduğunu söyler. Modern felsefenin anti-metafizik yargısı, dili, metafizik anlamdan yoksunlaştırma girişimine de yansır. Fakat nasıl ki doğanın kökeni ilahi ise, dilin de kökeni ilahidir ve bu girişim mümkün değildir.[518]

Nasr, insan-doğa ilişkisinde gelinen bunalımın bir tarihi arka planı olduğunu söyler ve çözüm olarak da bilgi hiyerarşisinin tekrar güçlenmesi, günümüzün niceliksel bilimini, etkin bir biçimde tamamlayacak sembolik doğa ilminin yeniden kurulabilmesi için gerçek metafiziğin yeniden keşfedilmesine bağlı olduğunu ifade eder.[519] Nasr, gelinen noktayı eleştirir ve modern insanın, kutsal bilimin fikir dediği şey ile düşünsel kavramı birbirine karıştırdığını ve somutu da madde seviyesine indirgediğini dile getirir. Bunun sonucunda fiziksel ve maddi olan her şey otomatik olarak somut, düşünce ve fikirler evrensel olan her şey, hatta uluhiyet bile soyut kavramına bağlanmaktadır. Söz konusu metafizik olunca, bu ilişkinin tersine döndüğünü ve sunulduğu gibi olmadığını ifade etmektedir.[520]

Metafizik bakış açısından doğa, Tanrı'nın, kendi özgün manevi mesajını aktaran ve kendi hususi manevi metotlarına sahip olan bir vahyidir. Bu sebeple, vahyin diğer formlarını onlara kucaklatabilmek için insanın ufuklarını yayıp genişletmek, doğayı kucaklamayı da gerektirir.[521] Nasr, metafiziğin kutsallık ve manevi mükemmellikle iç içe bir anlam taşıdığını, bu yönüyle de vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen gerçeklikle ilgili bir "theoria" olduğunu savunmaktadır. Bu düşünceden hareketle Nasr, felsefenin salt akıl yürütmeye dayalı bir ilim olması münasebetiyle, metafiziğin felsefeden farklı olduğunu düşünmektedir. [522] Tanrı'nın sözü olan kutsal kitap hem dinin temeli olan vahyin kaynağıdır hem de makrokozmik vahiy olan doğadır. Doğa, hem kaydedilmiş Kur'an'dır (el-Kur'an el-Tedvini) hem de her şeyin arketipini içinde barındıran, yaradılışın Kur'an'ıdır (el-Kur'an el-tekvini). Doğa; kitabını, onun sure ve ayetlerini

---

[517] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 22
[518] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 71
[519] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 93
[520] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 275.
[521] Seyyid Hüseyin Nasr, "Sufizm Işığında Ekoloji Problemi", Ekev Akademi Dergisi, (Çev.: Sadık Kılıç), C.2, Sy.1 (1999), s.1
[522] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 103

okuyup doğal olayları, doğa kitabının Müellif'inin işareti olarak görmek gerekmektedir.[523] Vahye ve akla (intellect) dayanan bir metafizik ve onun üzerine temellendirilen bir doğa felsefesi, bilimsel bulgu ve varsayımların eleştirilip yeniden değerlendirilmesini sağlayabilir. Modern bilim ayrıntılı bilgiyle, metafizik de nesnelerin nihai bilgisiyle uğraştığından bu ikisi birbirini tamamlayabilir.[524] Doğanın manevi ehemmiyeti, kendini birçok düzeyde göstermektedir. Doğada bir düzen ve ahenk mevcuttur. Beşer kaynaklı olmadığı kolayca algılanabilecek bu geniş gerçeklik alanında bir düzen, parçaların karşılıklı ilişkisi, işlev ve rollerin birbirini tamamlayışı ve bir karşılıklı bağımlılık bulunmaktadır. Kutsalla donatılmış akıl, kaosu kozmosa çeviren ve doğal düzende kendini gösteren İlahi Nur'un manevi vasfını arama ve onun bilincine varma anlayışını bulacaktır.[525] İnsanın doğa görüşüne, rasyonalizmin vurduğu boyunduruğu parçalayarak bakir doğanın yeniden keşfedilmesine yardımcı olabilecek, metafizik öğretidir.[526]

Nasr'ın da içinde bulunduğu İslam mütefekkirleri, doğanın varlığa gelişini ve var olan düzeni açıklamak için metafizik teoriler ortaya koymuştur. Düşüncelerinin merkezi noktasını "Bir'likten çokluk nasıl meydana gelir?" sorusu oluşturmuştur. Tanrı'nın zatında ve özünde, eksikliğe sebebiyet vermeden varlık sürecini açıklamaya çalışmışlardır. Varlıkları belirli bir hiyerarşi düzeninde düşünerek en alt tabakadan "Bir"e ulaşmayı amaçlamışlardır. Bu sebeple varlıkları mümkün, zorunlu ve göreceli olarak ortaya koymuşlardır. Kainatta varlığa gelen her varlık, mümkün varlıktır ve Vacibü'l-Vücud olan Allah'a bağımlıdır. Mutlak Gerçeklik olan Allah, mümkünlere varlık vererek varlığa gelmesini diler. Dolayısıyla mümkün varlıklar, hiçlik ve Gerekli Varlık arasında bir yerde bulunmaktadır. Çünkü var oluşları, kendilerinde araz olarak özlerine eklenmiştir. Evrenin hiyerarşik yapısı gereği, mümkün varlıklar en son noktada Gerekli Varlık'a bağlanırlar. Mutlak Varlık olan Allah, mümkünlere varlık verir. Evrende varlığa gelen her şey ilahi imkan ve kudrete göre yaratılmış ve ilahi irade ile varlığa gelmiştir. Metafizik açıdan fiziki alanın varlık bulması, sadece Allah'ın isteğine değil aynı zamanda onun varlığına bağlı olduğu gerçeğini içinde barındırır. Metafizik anlamda doğanın varlığa gelişi tezahür,

---

[523] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 176
[524] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 156
[525] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 162
[526] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 157

yaratılış ve taşma yoluyladır. Bu var oluş, Nihai Varlık olan Tanrı'nın kendisini zahir kılmayı istemesinden kaynaklanır. Varlıklar, gerçekliklerini Asıl varlık olan Tanrı'dan almışlardır. Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tezahürlerinin bir yansıması olan evren ve evrenler, ilahi düzenin nasıl varlığa geldiğini açıklamaktadır. Doğa, göreceli gerçekliğe sahip bir varlıktır. Dolayısıyla Mutlak Varlık'a ulaşmaya imkan veren bir gerçeklik ile varlığa gelmiştir. Mahiyet olarak her bir evren farklı olsa da özünde "Bir" den meydana gelmiştir. Tanrı'nın varlığını inkar etmek, aslında fiziki evrenin var oluş gerçeğini de inkar etmek demektir. Tanrı, somut ve soyut tüm varlıkların yegâne yaratıcısıdır. Doğa yaratılarak, kendisine somut ve soyut özellikler verilerek varlığa gelen mümkün varlıktır. Metafizik olarak mümkün varlıklar ve Zorunlu Varlık idrak edildiğinde, Tanrı da doğada asıl mahiyetine ve anlamına kavuşacaktır. Bunun için yapılması gereken, öncelikli olarak insanın kendi asli vazifesi olan bilme ve idrak etme serüvenini başlatmasıdır.

3.2. İnsan ve Doğa

Varlık olarak insanın sahip olduğu özellikler bilindiğinde ve bu bilgi ile hareket edildiğinde yaşanan sorunların ortadan kalkacağını söyleyen Nasr'a göre Tanrı, beşeri varlık olan insanı yeryüzünde halifesi olarak seçmiştir. Halife olarak seçilmek demek, Allah'ın kulu olmak şartıyla yeryüzüne egemen olma gücü verildiği manasını taşımaktadır. İnsan olmanın iki asli unsuru vardır: Kulluk ve halifelik. Kul ve Halife olmak bir yandan Allah'ın iradesine teslimiyette itaatkar olma, diğer yandan Allah'ın etkin vekili olma ve dünyada Allah'ın iradesini yerine getirmektir. Hz. Adem, beşeriyetin prototipi ve bütün eşyanın isimlerinin bilgisine sahip olması, Tanrı'nın, insan tabiatına bilgiyi bilebileceğimiz merkezi bir idrak yerleştirdiği anlamına gelmekle beraber, bu bizzat beşeri varlıkların Tanrı'nın isimlerinin tecellisi demektir.[527] Kozmosta olduğu gibi mikrokozmos olan insanda da aynı tecelli ve tezahür hükmü geçerlidir. Tanrı bir olduğu için, O'nun isim ve sıfatlarını yansıtan bir varlık olarak insanın kendisi de birin yansıması ve tecellisidir.[528] Nasr'a göre geleneksel medeniyetlerin devamlı surette bahsettiği insan tipi, semayı arza bağlayan eksenin üzerinde duran ve öz varlığında ilahi olanın izini taşıyan halife insan olmayı

[527] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 22-23
[528] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 55

terk etmemiş insandır.[529] Tanrı insanı kendi şeklinde yaratmıştır gerçeği kendilerinde mevcut olmasına rağmen çoğu insanın bilmediği bu teomorfik tabiata insanın sahip olması da bu yüzdendir. Mükemmellikleri içinde yalnızca Tanrı'ya özgü olan bazı özelliklerin insana bahşedilmesi, bu tabiata sahip olmanın sonucudur.[530]

Nasr, tüm kutsal kitaplarda geleneksel insan anlatılırken insan olmanın hedefini, kim olduğunu ve nereden geldiğini bilmekle yükümlü olduğunu vurgular.[531] İnsan, çift tabiata sahip olup Tanrı'nın yeryüzündeki hem halifesi hem de kuludur. İnsan, kul olarak Tanrı'nın iradesine tabi olmalı, Tanrı'nın iradesi karşısında tamamen pasif kalmalıdır. Tanrı'nın iradesinin emirleri mevcudatta nasıl gerçekleşiyorsa, insan da aynı şekilde hayatını Tanrı'nın emirleri uyarınca yönlendirmelidir. Tanrı'nın bu dünyadaki temsilcisi olması hasebiyle, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olması sıfatıyla aktif olmalıdır. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki köprü olması bakımından insan Tanrı'nın iradesinin bu dünyada gerçekleşip belirginleştiği vasıtadır.[532] İnsan maddi düzeyde yaşamakla beraber aynı zamanda da maddi dünyanın üstündeki varoluşun daha yüce düzeylerinin hepsi tarafından kuşatılır. Bu hakikatin kozmolojik ve metafiziksel bilgisi avamın anlayış düzeyinin üstünde, sadece havas için geçerli ve anlaşılır olsa da geleneksel insan bu hakikatin bilincindedir.[533]

Nasr, halife insanın, yarısı kendisi vasıtasıyla Kaynak'tan, uluhiyet içindeki arketipten inmiş olduğu yörüngeyi temsil eden yayın bize en yakın olan noktası üzerinde durduğunu ve yayın diğer yarısının yükselişi temsil ettiğini söyler. Kaynağa geri dönüş için izlenmesi gereken yol budur. Nasr'ın bahsettiği insan tam olmak istiyorsa tüm semavat ve arzların doğduğu, kendisinden hala hiçbir şeyin gerçekte ayrılmadığı Kadim Birliği yeniden keşfetmesi gerekmektedir.[534] Geleneksel açıdan insan kendi tabiatıyla uyum içerisinde olmak istiyorsa manevi olana meyletmesi gerekmektedir. İnsanın mutlu olabilmesi Bir ve Kutsal olan bir merkeze sahip olmasında yatmaktadır. Geleneksel açıdan insanın felaketi merkezin

[529] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197
[530] Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s. 156
[531] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 25
[532] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 48
[533] Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 94
[534] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 199

kaybedilişidir.[535] İnsanoğlu kendisinin insan-üstü bir gerçeklik evreninin yansıması olduğunu anlayıp, bu düşüncesine sadık kalmayıp, kutsal olan bu manevi evren ve dünyevi evrenle olan bütüncül dengeyi sağlamadığı müddetçe, ne toplumsal barışı ne de kendi benliğiyle olan barışı sağlayabilir.[536]

İnsan Allah'ın hem kulu hem halifesi olarak doğada varlığa gelmiştir. Bu iki özelliğin insana yüklediği önemli bir misyon vardır. Bu iki özellikten ilki olan halife insanın Allah'ın kulu olmak şartıyla yeryüzüne egemen olma gücü verildiği manasını taşımaktadır. Yatay ve dikey bir mahiyette olan insan yatay boyutta doğa ile olan ilişkisini, dikey boyutta Tanrı ile olan ilişkisini düzenleyebilecek bir güç ile donatılmıştır. Kul olmak Allah'ın iradesine teslimiyette itaatkar olma diğer yandan Allah'ın etkin vekili olma ve dünyada Allah'ın iradesini yerine getirmek demektir. Bu özellikler insana aktif ve pasif olma yetkinliği kazandırmaktadır. Halife olarak insan evrende aktif bir düzeyde yeryüzü ile gökyüzü arasındaki köprü olması bakımından, Allah'ın iradesinin bu dünyada gerçekleşip belirginleştiği vasıtadır. Kul olarak da pasif bir düzeyde bulunmalı Allah'ın iradesinin emirleri mevcudatta nasıl gerçekleşiyorsa, insan da aynı şekilde hayatını O'nun emirleri uyarınca yönlendirmelidir. İnsan kul ve halife olma vasfını unutmuş durumdadır. İnsan, artık kendisine tanrı rolü biçmiş bir mahiyette yeryüzünde dolaşmaktadır. Kazandığı bu düşünceye o kadar sıkı sıkıya bağlıdır ki sebep olduğu sonuçları görememektedir.

Nasr'ın geleneksel insan için kullandığı ifade, Homo İslamicus'dur. Geleneksel insan, öncelikle Tanrı'nın kulu ve yeryüzündeki halifesidir. Bu sebeple insan tesadüfen konuşabilen ve düşünebilen bir hayvan değil, Tanrı tarafından yaratılmış bir ruh ve nefse sahip bir yaratıktır. Geleneksel insan her şeyin kaynağında Tanrı'nın varlığını gördüğü ve her şeyin kaynağına Tanrı'yı yerleştirdiği için, Tanrı-merkezli (theocentric) bir düşünceye sahiptir.[537] Geleneksel insan Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olması sebebiyle Tanrı'nın kendisinden her daim haberli olduğu düşünce ve fiillerinde merkezi gaye edinen bir daire içinde yaşamını sürdürür. Merkez'in çevredeki yansıması olan halife insan aynı zamanda Asl'ın tarihin sonraki dönemlerinde ve nesillerinde yankısıdır.[538] Geleneksel insan içinde

---

[535] Schuon, *Yansımalar*, s.13
[536] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 10
[537] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, ss. 113-114
[538] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 171

Mutlak'a ait olan ve gerekli bilgi şartı yerine getirildiğinde onu selamete ulaştıran şeyin mevcut olduğunu bilir. Bu sebeple geleneksel açıdan insanın kutsal olan Mutlak hakkındaki bilgisi ne kadar ise değeri de o oranda artmaktadır.[539]

Geleneksel insan ruh ve nefs sahibi, dünyevi olmakla beraber semavi yerini unutmayan eşref-i mahlûkattır. Dünyadaki idare gücü salt kendinden kaynaklanmış değildir, evrimleşmemiş insan olarak dünyaya gelmiştir. Sahip olduğu her şeyin kaynağı Tanrı'dır. Geleneksel insan, modern insan gibi değildir ve öte dünya bilincine sahiptir. Geleneksel insanın kılavuzu modern insanda olduğu gibi sadece kendi aklı ve düşüncesi değil, İlahi Kaynaklı vahiydir. Dolayısıyla geleneksel insan anlayışı modern insan anlayışı gibi antropomorfist değil, Tanrı-merkezli insan anlayışıdır.[540] Nasr için geleneksel insanın kutsal olana karşı en büyük görevi; aklını, iradesini ve kelamını Tanrı'nın insandan istediği kelama uygun düşürmesi olmalıdır. Tanrı'nın verdiği tüm rahmet ve ihsanda bulunduklarına karşılık, insan yaratılış gerçeğini aklında bulundurup yeryüzündeki yolculuğunun gerçek amacını göz önünde tutmak zorundadır.[541] Geleneksel insan, tahlil yapabilen bir muhakeme kapasitesi ile sınırlı bir varlık değildir. O "*Kendini bilen Rabbini bilir*"[542] hadisi mucibince mârifetullahın vasıtası olan iç benlik bilgisine de sahiptir. Geleneksel insan, sahip olduğu bilincin dışsal veya niceliksel bir yapıda olmadığını, bilakis Tanrı'dan geldiğini ve ölüm gibi geçici bir durumdan etkilenmeyecek kadar derin olduğunun idrakindedir.[543]

Geleneksel insan İlahi İsimler'in toptan tecellisidir. İlahi Zat tarafından verilen birlik içinde evrenin bütünüdür. Hem insanın hem de sayesinde mikrokozmos insanın kendi içinde tüm imkanlarını barındırdığı kainatın prototipidir. Her biri kendinde diğerini yansıtan mikrokozmos ve makrokozmos karşılıklı iki ayna örneği birbirlerine bakarlar, öte yandan her ikisi de kendi içlerinde ortak prototiplerini yani geleneksel insanı yansıtır. Geleneksel insan, aynı zamanda Ruh'tur ve Logos gibi tüm Eflatuni ideaları içeren, kendinde tüm ideaların toplandığı İlk Akıl'dır.[544] İnsan

---

[539] Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 33
[540] Nasr, *Makaleler I*, s. 77
[541] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 32
[542] Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II, s. 309 (Nasr'ın hadis olarak eserlerinde sıkça kullandığı bu sözün tartışmalı bir rivayet olarak kabul edildiği görülmektedir.)
[543] Nasr, *Makaleler I*, s. 77
[544] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 123

her şeyden önce akıldır dolayısıyla da hikmet ve tefekkürdür ve dahası gelenektir. İnsanı gelenekten ayırmak kişiyi bağımsız kılmak bir yana dursun, onun insani vasfını bile elinden almaktır.[545]

Geleneksel insan Tanrı ve dünyayı kendisinin bir yansıması olarak gören insan değildir; fakat geleneksel insan iç gerçekliğinde ilahi sıfatları yansıtan, kozmik gerçekliğin o sayede yaratıldığı bütün imkanları, "her şeyin kendisiyle yaratıldığı" Logos'ta muhtevi tüm imkanları yansıtan imgedir.[546] Kainat Logos'un bedeni olduğundan ve Logos kendisini mikrokozmik olarak insanda tecelli ettirdiğinden geleneksel insan, evrene karşı büyük bir yakınlık kazanır hatta varlığının nurlu kaynağıyla bütünleşir. İlkece insanın bedeni bir mikrokozmos olarak, makrokozmos kabul edilen evreni ihtiva eder. Dahası, insanın varlığının merkezinde bulunan İlke, "tüm eşyanın yaratıldığı" aynı Akl'dır. Bu sebeple geleneksel insan tabiatı ayrıntılarında değil, özünde bilmeye giden en kestirme yolun insanın nefsini, bu Akl'ın nuruyla aydınlanıncaya kadar temizlemesinden geçtiğine inanır. Böylece merkeze ulaşan geleneksel insan tüm eşyanın bilgisine ilkece sahip olur.[547]

Geleneksel insan, kutsal duygusundan kesinlikle ayrı düşünülemeyen insandır ve insandaki kutsallık hissi "Değişmez ve Ezeli'ye yönelik" bir histir. İnsan kutsalı kendi özünde taşır. Değişmez'i bilmek ve Ezeli olanı tanımak için en büyük aracı da kutsal mahiyette yaratılmış olan akıldır.[548] İnsanların yaratılışı, doğanın yaratılışını tamamlar ve yaratılmış düzene Tanrı'nın halifesi olan, bütün eşyayı bilebilen, dünyaya egemen olabilen, iyi davranma gücü verilmiş ama aynı zamanda da bozgunculuk yapan ve yeryüzünü ifsat eden, varoluşu yeryüzünde merkezi öneme haiz bir varlığı ekler. "*Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır*"[549] meşhur hadisine göre; burada suret fiziki imgeye değil, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tecellisine işaret eder. Aslında insan kendi içinde bütün imkanları taşır. Bizzat insan ruhu Tanrı'nın ayetlerinin tezahür ettiği geniş bir alandır. Bir anlamda beşeri varlık bizatihi makrokozmos yani evren gibi bir vahiy ürünüdür.[550] İnsanın hayatının kutsallığını koruyabilmesi için, doğanın kutsal olduğunu tekrar görmesi

---

545 Schuon, "Bir Mesaj", s. 19-20
546 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 179
547 Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 337
548 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89
549 Buhari, İstizan 1; Müslim, Bir 115
550 Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 24

gerekmektedir. Bu doğaya kutsallık atfetme anlamı taşımamaktadır. Doğayı yaratan kutsal gücü görmek ve doğanın kutsal niteliğini hatırlamak manasındadır. Yani, doğanın kutsallığı, bir bakıma insanın kutsallığı ve onun kutsallığının korunması demektir.[551] Çünkü tüm yasalar İlahi Asl'ın yansımalarıdır. İnsanın doğaya ait bir yasa keşfetmesi aynı zamanda kendisine ait bir yasanın, ontolojik gerçekliğin farkına varmasıdır.[552] İnsan "Allah'ın suretinde" yaratılmış ve teomorfik bir varlık olmasına rağmen, yaratılıştan unutkan, kaygısız ve yetersiz olduğu için vahye muhtaçtır. Çünkü aklın vahye muhtaçlığının sebebi, aklın tam olarak faaliyet göstermesini önleyen engellerin bulunmasındandır.[553] Nasr, Tanrı tarafından insana indirilen vahyin yine Tanrı'nın bir kitabı olan kozmik vahiyle ayrılmaz bir şekilde iç içe olduğunu ifade etmektedir. Doğaya dair temel bilgiye ulaşmak kutsal metnin batıni anlamının tefsir aracılığıyla ortaya çıkarılmış hakikatler ile mümkün olacaktır.[554]

İnsanla ilgili geleneksel doktrin mükemmelliğin kaynağı olan Tanrısallığın ve kozmik varlık imkanlarına sahip arketipsel gerçekliğin eksiksiz ve tam yansıması olan kadim insan fikrine dayanmaktadır. İnsan, kendileri evren olarak tezahür eden imkanların temel varlık alanındaki bir yansıması olduğundan, evrenin modelidir. Evren, insanın insan olarak yansıması biçiminde değil, ilahi sıfatların bütüncül ve temel olarak varlığında yansıdığı insanın yansıması olarak görülmektedir. İnsanda böyle yansıyan sıfatlar evrene saçılmış ve dağınık olarak yansır ve düzeni oluşturur.[555] İnsanın kendini aşıp aşkın olan kutsala ulaşma çabası olmadıkça insanın insanlığından bahsetmek zordur. İnsanın kutsal kökenini unutup, kendini sadece modern zihniyetin insanı olmakla yeterli görmesi, insanın kendini beşeraltı bir dereceye düşürmesi demektir.[556] İnsan sadece Kartezyen düalizmin iddia ettiği gibi zihin ve bedenden oluşmamıştır. Bilakis insan, hem Ruh hem nefs hem de bedenden oluşmuştur. Doğa da sadece gözlemlediğimiz bedenden değil, bunun yanında manevi ve ruhani boyutlarıyla bulunmaktadır.[557]

---

[551] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 12
[552] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 209
[553] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 27
[554] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 122
[555] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 177
[556] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 73
[557] Nasr, *Makaleler II*, s. 19

Doğanın temel maddesinin kutsal bir tarafı vardır. Çünkü din ve kozmos aynı kaynaktan teşekkül etmiştir. Kozmosun insana manevi haber taşıyan derin bir yapısı bulunmaktadır. Kozmos ve dini düşündüğümüzde her ikisi de Külli Akl'ın bir tezahürü ve kozmosun kendisi de insanın içinde yaşayıp son bulduğu mana aleminin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır.[558] İnsan bedeni kozmosla da bir ilişki içindedir. İnsan bedeni bütün evrenin bir minyatürü ve formu olarak algılanmalıdır. Canlı bedenler, nefis ve ruh sahibi insanların kozmosu bilmesi, kendi nefsi olan ve Ruh'un egemenliği de olan kozmos arasındaki ilişki aracılığıyla mümkündür.[559] Geleneksel kültürlerde insanların yeryüzündeki canlı, cansız tüm yaratıkları; dağları, nehirleri, taşları vb. tabiat varlıklarını kutsal olarak görmesi, geleneksel insanın doğa anlayışının kutsalla birebir ilişki içinde olduğunun en büyük delilidir.[560]

Nasr, insanı Tanrı ile doğa arasındaki bağ olarak görmektedir. Her insan tamlığı içinde Tanrı'nın bir kopyasıdır. Mükemmel bir insan olmak için hiçbir gerekli güçten yoksun değildir. Ruh, insanın gerçek tabiatıdır ve insanın içinde ilahi ruhun gizli tahtı bulunur. Tanrı insana indiği gibi insan da Tanrı'ya yükselmelidir.[561] Doğa ve Tanrı arasında bir bağ olan insan, bugün İlahi bir konumdan gelme özelliğini unutup modern bilimin ortaya koyduğu ilkelere göre yaşamaya başlamıştır. Bu durum ortaya büyük bir sorun olan beşeri yaşam bütünlüğünün ve insan ve doğa arasındaki uyumun bozulmasına, insan zihninin giderek bölümlere ayrılmasına, insan ruhunun parçalanmasına, insan ve doğanın karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Nasr, günümüzdeki insan yaşamının bütünlüğünün bozulup dengesizleşmesini kutsal bilimin bu şekilde bölünmesine, bunun da insan yaşamına etki etmesine bağlar.[562]

İnsan yaradılışa gelme sebebini unutmadan bu evrende varlığını sürdürmek zorundadır. İlahi isimlerin tecellisi olan insan doğanın bir bütünü olarak bulunmaktadır. Doğa, insanı ve mikrokozmos insanı kendi içinde tüm imkanlarını barındırdığı bir prototip olarak vardır. Allah yaratıklarına rahmet ve ihsan bahşeder. İnsan da bu gerçeği aklında bulundurup varlığa gelme sebebini ve varlık halinde bulunduğu sürece olan yolculukta gerçek amacını bilerek hareket etmek

558 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s.18
559 Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 271
560 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, ss. 118-119
561 Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, ss. 293-294
562 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 115

durumundadır. İnsanın yaratılışı doğanın yaratılışını tamamlayan bir mahiyette bulunmaktadır. Dolayısıyla insan kendi yaratılış gerçeğinden doğanın gerçek mahiyetini, ona sunduğu vahiy ekseninde kendi düzenini ve doğa düzenini koruyabilir. İnsanın kendi yolculuğunu unutması doğaya laboratuvar ortamında sadece denek konumuna getiren bir vasıf kazandırmıştır. Doğa artık insanın yaratılış gerçeğini tamamlayan, kutsal bir mahiyette varlığa gelen bir yer olmaktan ziyade artık insanın hizmetine sunulan, ihtiyaçlarını, isteklerini yerine getiren bir makinedir.

Nasr, günümüzde yaşanan küresel çevre krizlerinin kaynağını insanla doğa arasındaki uyumun bozulmasına dayandırmaktadır. Bu uyumun bozulmasının sebebi olarak iman ve doğa arasındaki ahenge dayanan tabii bilimlerin toplam bilgi küresi içindeki rollerini yitirmelerine ve kutsal bilginin batıda insanların zihinlerinden yavaş yavaş silinmesine bağlamaktadır.[563] İnsan ile Tanrı arasında var olan uyumun kaybolması, doğa ve insan arasındaki dengenin bozulmanın sebebidir. Doğanın Tanrı ile uyumlu olduğu, içinde manevi bir olgunun düzenini yansıttığı insanlar tarafından unutulmuştur. Fakat modern bilimin öne sürdükleri durumu bu şekilde göstermediğinden insanlar bunun farkında değildir. İnsan ve doğa arasındaki uyumun bozulmasının sebebi, modern bilimlerin ortaya çıkmasını sağlayan doğa olmaktan çok Batılı insanının entelektüel ve dini köklerini kuşatan etkenlerin sonuçlarıdır. Modern bilimler bunlara tepki olarak ortaya çıkmıştır.[564] Modern bilim, değişim ve süreksizlik üzerine dayanmaktadır. Bu durum insanın değişmezlik ve sürekliliği temsil eden vahiy ve entelektüel sezgiden uzaklaşması, sürekli değişen ve kutsaldan arındırılmış bir beşer zihnine sahip olmasına sebep olmuştur.[565] İnsan, yaratılışın bir parçasıdır ve yaratılışın bütünü, insanın prototipi ve normudur. İnsan Tanrı karşısında ya "hiç" ya da "her şey"dir, asla parça değildir. Buna karşılık arketip norm, denge ve mükemmellik olan evrene göre insan parçadır. Modern insan egosunu ön plana çıkarıp bu gerçeği unutarak, bir anlamda Tanrıyı unutmuştur. Çünkü egoyu ön plana çıkarmak Tanrıyı unutmak, Tanrıyı zikretmek ise egoyu unutmaktır.[566]

---

[563] Nasr, *Söyleşiler*, s. 183
[564] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 18
[565] Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 98
[566] Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 156

Nasr'a göre modernizm, Rönesans'la başladığı için modern insan bir bakıma Rönesans insanıdır. İnsan iman çağı cennetini yitirmiş, karşılığında da artık bütün ilgisini yoğunlaştırdığı yeni doğaya, tabii biçimler dünyasına kavuşmuştur. Rönesans insanı, Orta çağ geleneksel insanının sahip olduğu yarı melek yarı insan gibi duran cezbeye kapılmış, yerle gök arasında, yani kutsalla dünyevi arasında dengeli bir yaşam anlayışından tamamen kopuk, dünyevi bir insandır. Modern insan, dünyevi sınırlılıklarını aşabilme hürriyeti yerine özgürlüğü seçmiştir. Rönesans insanı için özgürlüğün kaynağı artık niteliksel, yani kutsala ve yukarı doğru olana hareketle değil, niceliksel ve yataya doğru olan hareketle elde edilir.[567] Nasr, Rönesans'la birlikte doğa kanunlarıyla İlahi Kanunlar'ın ayrıldığını, İlahi yasalar olarak geçerliliği kainatın her yerinde görülen yasaların bir süre sonra alçaltıcı anlamıyla "antropomorfizm" kategorisine indirgenerek itibardan düşürüldüğünü dile getirir.[568]

Modern insanın tabiata bakış açısı Rönesans ile varlık alanına giren iki ana unsur çevresinde gelişmiştir. İlk unsur, insanın sadece fiziki ve duygusal ihtiyaçlarını giderebilmek için, tamamen insanoğlunun hizmetinde tutulması amacıyla doğanın statüsünün bütün nihai, manevi niteliğinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nesneye düşürülmesi ile beraber 17. yüzyıl biliminin ortaya çıkardığı ve hala etkisini korumakta olan mekanistik doğa anlayışıdır. İkinci unsur ise, insanı tüm kutsal alanlardan soyutlayarak, doğa üzerinde bağımsız bir fail vazifesini üstlenebilen bir varlık olarak hayal eden ve onlara karşı muhalif bir tutum sergilemesine sebep olan Rönesans'ın getirdiği hümanizmdir.[569]

Nasr, bilimsel devrimin Rönesans'ta tamamen vuku bulmadığını, bu dönemi İslam ve Orta Çağ Latin biliminin devamı olarak görmektedir. 17. yüzyıla kadar mekanik olmayan görüşlerin hayatta kalmasına rağmen, bu dönemde vuku bulan bilimsel devrim yalnızca dünya anlayışını değil, insanın kendisini içinde yabancı bulduğu bir dünya meydana getirerek, insan anlayışını da mekanikleştirmiştir.[570] Hümanizmin getirdiği insan anlayışı eşyanın değer ve ilkelerini belirleyen, doğaya sadece kendi çıkarları noktasında bakan ve kendini yarı-Tanrı olarak gören insan

---

[567] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 79
[568] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 207
[569] Nasr, *Söyleşiler*, ss. 179-180
[570] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 136

tipidir.[571] Hümanizm, her şeyi insancıl boyutlara indirgeyerek üst düzeydeki ilkeleri hesaba katmamak, yeryüzünü keşfetmek bahanesiyle semadan yüz çevirmektir. Hümanizm, çağdaş "laisizm"in ilk şeklidir. Hümanizm her şeyi doğrudan doğruya kendisi amaç kabul edilen insanın ölçülerine indirger. Sonunda insanda bulunabilecek en düşük düzeye kadar sadece insan tabiatının maddi yönüne ait ihtiyaçların tatmin edilmesine götüren faydasız bir çalışmadır.[572] Modern insan hümanizm sayesinde kendini eşyanın merkezine koyarak, dünyasını merkezi olmayan bir daireye indirgemiştir. Bu anlayışla modern insan, Tanrı'nın ve doğanın haklarının kendi elinde olduğu inancına kapılmıştır. Bu inancın, insanlığın geri kalan kısmı ve doğal düzen açısından yıkıcı sonuçları olmuştur. Modern insanın bilmediği, merkez kaybolduğunda çevrenin kaybolacağıdır.[573]

İnsanı halife ve Öte'yle yeryüzü arasında köprü olarak gören geleneksel insan, modern insanın karşısındadır. Çünkü modern insan kutsalı bütün türevleriyle beraber hayatından çıkarmış, Öte'ye karşı isyan ederek irtibatını koparmıştır. Nasr, bu özelliklere sahip modern insanı prometeyen olarak ifade eder. Prometeyen insan, kendine yeryüzünde yaratıcılık rolü biçmiş olan ve kendini bir yeryüzü yaratığı olarak gören insan tipidir.[574] Bu insan bu dünyanın yaratığıdır ve yeryüzünde kendini evinde hisseder. Böyle bir insan için dünya, içinde gezinip neyi isterse özgürce alabileceği bir alışveriş yeri gibidir.[575] Prometeyen insan, imanı ve İlahi olanı devre dışı bırakarak ilahi lütfun dışında düşünmeye çalışan, şüpheci bir insandır.[576] Batı'daki prometeyen isyan Rönesans ile birlikte başlamıştır ve bu isyanın son evresi de insani bir uygarlık vasıtasıyla modern insanın hümanizm adı altında insan-altı bir duruma çekilmesidir.[577] Tanrı'nın hâkimiyetinin yerini insanın hâkimiyeti alınca, insan kendini sınırsız bir biçimde düşünmeye başlamış ve hümanizmin çıkmasına neden olmuştur. Hümanizm pek çok şeyin özellikle de doğanın tahribinde büyük rol oynamış, insanı mutlaklaştırmış, insan dışında her şeyi gözden çıkarmıştır. Gözden çıkarılanların ilki, Tanrı düşüncesi olmuştur. Hümanizm sayesinde insan, öte dünya

---

[571] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 192
[572] Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 49
[573] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 185
[574] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 171
[575] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 173
[576] Schuon, *Tasavvuf*, s. 79
[577] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 174

düşüncesini kaybetmiş, tek ve vazgeçilmez yaşam yeri olarak dünyevi hayatı kabul etmiş ve kendini niceliksel evrene hapsetmiştir.[578]

Doğal düzen içerisinde Allah'ın halifesi ve kulu olan insan, eşyayı bilen, dünyaya egemen olabilen, güzeli seçme gücü ve iradesi bahşedilen bir varlıktır. İnsan, kainat içerisinde yaratılanların en üstünü olma vasfını içinde barındırır. Bu vasfı kazanmasını sağlayan doğru ve yanlış arasında seçim yapabilme gücündür. Kutsal olanı seçen insan en şerefli konuma gelirken, yanlışı seçen insan aşağı konuma düşendir. İnsan, zaman içerisinde evrimleşerek bir hücreden kendini oluşturan bir varlık değildir. Kutsal olandan parça taşıyan bu sebeple de kutsal olarak yaratılmış bir varlıktır. Yaratılan her varlık gibi kutsaldır ve yaratılan ile kurduğu ilişki düzeyinde yücelmektedir. İnsan, aynı zamanda yeryüzünde bozgunculuk ve fesatlık yapacak gücü olan bir varlıktır. Fesatlık ve bozgunculuk yapmak, kutsal tarafını unuttuğunda kendini asli mahiyetinden soyutladığında ortaya çıkardığı bir durumdur. İşte bu insan, şerefli konumunu yine kendi tercihi ile aşağı olan bir yer ile değiştiren insandır. İnsanın İlahi tecellinin sıfatlarının bir yansıması olduğunu ve evrende bulunma amacını unutmasının en önemli sebebi, hakimiyet sahibi olan Tanrı'yı unutmak ve O'nun konumunu almaya çalışmasıdır. Bu durum insanın ölçüsüz düşünmesi ve doğa üzerinde ölçüsüz güç kullanmasına sebep olmuştur.

İnsan ve doğa arasında bugün herkes tarafından kabul edilen bir bunalım bulunmaktadır. İnsan ve tabiat arasındaki dengenin bozulmasına sebep olan durum insan ve Tanrı arasındaki uyumun bozulmasıdır. Bu durum artık yadsınamayacak haldedir ve var olan bu bunalımın en temel sebebi, hatta aynı zamanda sonucu, doğa bilimlerinin manevi alandan uzaklaşması, onu yok saymasıdır. Doğa bilimlerinin laikleşmesi, adım adım insan ve doğa arasında bir krize sebep olmuştur. Bu kriz günden güne artmaya devam etmektedir. Laikleştirilen doğa artık insan açısından sürekli gasp edilmeye maruz bırakılmaktadır. Doğa artık son noktasına kadar kullanılması gereken ve insanın istediği gibi istismar edebileceği bir alan olarak görülmektedir.[579] Nasr, insanın doğada var olan kanunları İlahi Hikmet'in yansımaları ve iradesinin bir sonucu olarak görmesi gerektiğini belirtir. İnsan, tabi dünya hakkında bilgiyi incelemeli ve bu bilginin daima Tanrı'nın ilmine hizmet

[578] Nasr, *Makaleler I*, s. 60
[579] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 17

etmesi gerektiğinin bilincinde olmalıdır. Doğanın gözcüsü olması gereken insanoğlunun, bilimin şımarıklığıyla kendine zoraki bir "doğaya hâkim olma" görevi üstlenmesi, hali hazırdaki krizin hem sebebi hem de sonucu olarak gördüğü bilimsel bakış açısının tek meşru otorite görülmesini derinden eleştirmektedir.[580] Geleneklerin doğa ve çevre anlayışları, geleneklerin geleneksel insan algısından ayrı tutularak incelenmeye çalışılırsa, tam olarak anlaşılamaz. Çünkü tüm geleneklerin doktrinlerinde insan, doğanın birer koruyucusu olarak görülmüştür. İslam geleneği açısından da insanın halife olması bu sorumluluğu ona yüklemektedir. İnsan, semadan gelmiş ve doğayla uyum içerisinde yaşayan mahluk iken, modern uygarlık bu rolü değiştirerek kendini aşağıdan gelmiş biri olarak görüp, doğanın en büyük katili olarak tahrip etmeye başlamıştır.[581]

İslam, doğayı Allah'ın ayetleri olarak adlandırır ve doğaya bir bilim olarak bakar. Bu sebeple doğa gerçekleri saydığımız şeyleri Tanrı'nın ilmi olarak görür. Kutsal doğa, kutsal irade tarafından oluşturulan kanunlara göre düzenlenmiştir. Evrenin kendisi kutsal ilkelerden bağımsız bir kapalı evren değildir. Müslüman doğaya bu gözle bakar ve halifelik vazifesine uygun olarak, doğayı Allah'ın koruduğu gibi koruyarak, onu Allah'ın hükümlerine göre kullanarak görevini yerine getirir.[582] İslam, doğal çevresiyle daima uyumlu bir medeniyet oluşturmuştur. Müslüman için tabi olgular hiçbir zaman Allah'ın ayetleri olmanın ötesinde bir anlam taşımamıştır. İslam, Nihai Gerçeklik olan Allah'a ve doğaya karşı sorumlu hissetmeyen insan anlayışına asla izin vermemiştir.[583] İslam'da özellikle İlahi Kural'ın Birliği ilkesi ve bunun sonucu ortaya çıkan doğanın birliği önemlidir. Çünkü İslam'da diğer her şeyi gölgede bırakan ve İslam medeniyetinin her düzeyinde, her şeyin ondan kaynaklanıp ona dayandığı temel bir prensip olmaya devam eden Birlik (Tevhid) ilkesi mevcuttur. Müslüman, doğanın birliği ilkesine dayanan bilimi formüle ederken, vahiy ve akli sezgi ikilisini kaynak olarak almıştır.[584]

[580] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 63
[581] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 180
[582] Nasr, *Söyleşiler*, s. 182
[583] Nasr, *Makaleler I*, s. 50
[584] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 20

İslam, her daim doğaya Tanrı'nın ayetleri olarak bakmıştır. Evrenin ve kendisinin yaratılış gerçeğini hatırlatan işaretlerle dolu, kutsal bir alan olarak görmüştür. Ortaya koyduğu bilim de bu çerçevede bir konum almıştır. Çünkü Müslüman, Tanrı'yı yaratılan her varlıkta görme bilinci ile donanmış ve bu bilinç içerisinde Tanrı'ya ulaşmayı hedeflemiştir. Vahyin, insanları yeryüzüne bakarak Tanrı'nın varlığını ve birliğini bulmasını istemesi, Müslümanların doğa ile ilgilenmelerinin en önemli sebebidir. Bilimsel çalışmaları da bu minvalde yapan Müslümanlar, doğaya zarar vermeden kutsal bir bilim ve onun ışığında teknoloji ortaya koymuşlardır.

Allah'ın birliği insanların da bir olma mecburiyetini ima etmektedir. Allah'ın birliğine şehadet getirildiğinde, bu birliğin en yüce anlamlarının yalnızca Allah'ın bildiği tevhidin ne anlama geldiği hususundaki bilgi kazanılmamaktadır. Fakat kişinin, düşünce, duygu ve eylemleri dahil, varlığının bütünlüğünü mümkün kılan ilahi bir norm içinde, dürüst bir hayat sürmek zorunluluğu doğmaktadır. Nasr'a göre tevhidin ilk ana neticesi budur. İkincisi, bütün kainat içinde birliğin gerçekleştiğini ve toz zerresinden gökteki yıldızlara kadar her şey arasındaki karşılıklı ilişkinin bilincine varmaktır. Üçüncüsü ve en üstünü ise çeşitli derecedeki tezahürlerin çokluk evreninin meydana getirdiği tek bir Gerçekliğin var olduğunun kavranmasıdır.[585] İslam'a göre sorumluluk verilmeden, özgürlük söz konusu değildir. İnsan, Allah ile misakı gereği sorumludur ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirmek zorundadır. Hakikatte yükümlülükler olmadan insan haklarından bile söz edilemez. İnsan, kendi kendini var edemediğinden, Allah'a karşı yükümlülüklerini kabul etmedikçe doğuştan gelen hakları da söz konusu olmayacaktır. İslami bakış açısında Allah'ı kabul etmeyen, O'nun yeryüzündeki halifesi olarak görevini ifa etmekten azat olmuş, doğuştan gelen haklara sahip insan fikri tamamen yabancıdır. [586]

Bilimin gelişmesi ile beraber modern insanın doğa üzerindeki hakimiyeti tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Modern insan artık doğanın manevi anlamının kaybolmasına sebep olmakla kalmayıp, doğayı boyunduruk altına alabileceği, hükmedebileceği ve son raddesine kadar istismar edilip kullanılacak bir yer olarak sunmuştur. Modern insan, artık doğaya karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk

---

[585] Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", s. 12
[586] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 51

duygusu taşımadan, doğayı sürekli verici hale getirmiştir. Fakat bugün doğa, artık ondan daha fazla bir şeyler alınamayacak duruma gelmiştir ve birçok kişi bu durum karşısında endişe duymaktadır. Modern bilimin ortaya çıkardığı sorunlar birçok kişi tarafından dile getiriliyor olmasına rağmen, asıl sebeplerin ortaya çıkarılmaması pek çok kişinin düşünme ve yaşama tarzını değiştirmek zorunda kalacakları düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[587] İnsanların arzı ana, semayı da baba olarak gördüğü dönemlerde arz çocuklarını besleyebilmiştir. İnsanoğlu arzı ana olmaktan çıkarıp, onu her zerresine kadar kullanılacak bir alan gördüğünden beri arz artık neslini besleyememektedir. İnsanoğlu, doğanın kullanılmasına ilişkin bu yaklaşımını değiştirmez ve kozmik bir düzen ile nihai olarak saf metafizik olan Gerçeğin yüksek ilmini tekrar keşfetmezse, bütün kötülük ve felaketleriyle ekolojik bir kriz her yeri saracaktır.[588]

Modern düşünce doğayı, evrensel olarak savunulan "doğanın kutsallığı" görüşünden uzaklaştırarak insanı doğaya yabancılaştırmış ve doğadan kopmuş olarak görmektedir. Bu sebeple artık doğanın kendisini artık hayatın kaynağı olarak değil, onun yerine salt dünyevi, insan tarafından kontrol edilerek, sömürülecek cansız bir kütle, bir makine olarak görmektedir. İnsanın doğadan dini arındırıp seküler hale getirmesiyle, insanın artık beşeri alandan başka bir sorumluluğu da kalmamıştır.[589] Çevre krizi, aslen kutsal olmayan bir gerçeklik olarak görülen doğa üzerinde, beşeri varlıklara sınırsız bir güç veren içsel bir hastalık ve bütün bir dünya görüşünün sonucudur. Doğaya bu türlü bir bakış doğanın, ekonomik üretimin bir kaynağı olarak görülmesine yol açmıştır. Geleneksel İslami dünya görüşü, beşeri varlıklara ve doğaya dair hakim modern düşünceye bütünüyle karşıdır. Modern düşünce, doğal çevreye emsalsiz zararlar vermiştir; birçok türün yok olmasına sebep olmuştur ve şimdi de yeryüzünde beşeri hayatın geleceğini tehdit etmektedir.[590]

Nasr, modern insan anlayışının öldürülüp, geleneksel insan anlayışının yeniden canlandırılmadığı müddetçe, çevre ve doğa krizini önlemek için yapılacak her girişimin kötü bir makyaj olacağını, seküler bilim üzerine bina edilmiş, kutsaldan mahrum olan doğa ve evren anlayışının da sürdükçe bu felaketin devam edeceğini

[587] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 15
[588] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 119
[589] Nasr, *Makaleler I*, s. 41
[590] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 92

vurgulamaktadır.[591] Nasr'a göre modern insan, bilgiyi kutsala ulaşmayı sağlayan, dünyevi ve uhrevi kurtuluş için bir araç olarak değil, kendi ihtirasları için doğaya hükmetme aracı olarak görmektedir. Bugün yeryüzünü fethetmekle övünen ve semadan bağımsızlığını ilan eden modern insan yaratılan türler içerisinde en tehlikeli hale gelmiştir.[592] Doğa ruhi dünyaya karşı kör ve sağır olan insana yardımcı olmak yerine iç gerçekliğini ondan saklamaktadır. Tamamıyla dünyevi ve hayvansal bir insan konumuna dayanan, beşeri ilerleme ve refah adına niceliksel bir bilimin araçları ile doğayı yağmalamaya yönelen tamahkar ve sorumsuz insanlık, doğanın tamamen teslim oluşunun ve modern bilimin zaferi olarak değerlendirilemez.[593]

İnsan, kendisinin ve doğanın da kutsallığını unutmuştur, bu sebeple doğayı hunharca, son zerresine kadar kullanma girişimi içerisine girmiştir. Çevre krizinin en büyük sebebi varlığa gelmiş her bir zerrenin, Allah'ın ilahi imkan dahilinde olduğunun yok sayılmasıdır. Varlıklar, özellikle insan, kutsallığını unutması ile asıl merkez olan Tanrının yerini almak için büyük bir çaba sarf temektedir. Doğayı kendi öz gerçeklikleri içerisinde, kutsal tarafını görmezden gelmeye devam etmek, çok yakında doğanın yok olması ile sonuçlanacaktır. Bugün modernleşen insan, bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı bir durum olarak tabiatın metafizik halini, modern bilimin öğretilerinden dolayı dışlamıştır. Çağdaş insan bugün hayatına baktığında bir şeylerin eksik olduğunun farkındadır fakat asıl sorunu kendisi çözümleyememektedir. Batıda kendini modern olarak tanımlayan insanlar, kendilerine yapay bir çevre oluşturarak tabiatı saf dışı bırakmışlardır. Dindar insanlar bile bu durumdan etkilenerek tabiatın manevi anlamını yitirmekte ve tabiat anlamsız bir yer haline gelmektedir.

Nasr'a göre, insanın gerek kendi benliği, gerekse doğayla olan çatışmasından kaynaklanan çevre bunalımından kurtuluşunun tek çaresi, modern insanın ilahlık rolünü bırakarak, aşkın boyutu ve kutsal olanı insan hayatına tekrar dahil ederek yapabilmesidir.[594] İnsan ile doğanın karşılaşmasının bir felaketle sonuçlanmaması için doğanın kutsal yönlerini, sembolik anlamlarını keşfetmesi, bir bakıma insanın

[591] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı,* s. 192
[592] Nasr, *Makaleler I,* s. 44
[593] Nasr, "İslami Bilim ve Batı Bilimi", Çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde,* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O'Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 217
[594] Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı,* s. 32

kozmostaki kendi yerine dönmesi gerekmektedir. Modern bilimin uygulamalarının yol açtığı yıkım, entelektüel ve metafizik öğretilere dayanan manevi doğa anlayışının canlandırılmasıyla mümkün hale gelebilir.[595] Modern bilimin ortaya koyduğu bilginin dışında doğaya dair hiçbir bilginin olmadığı şeklinde bir inanç vardır. Bu sebeple geleneksel insanın doğa dünyasında nesnel olarak ve doğanın ontolojik gerçekliğin bir parçası olarak görüldüğü semboller, artık doğaya dair dini bilgiyi ciddiye almayan bu inanç tarafından bir kenara bırakılmıştır.[596] Eşyanın doğasında saklı, belli bir din tarafından kutsallaştırılan ve kendilerine nüfuz verilen semboller bulunmaktadır. İnsanın da özünde var olan sembolik anlamı bulup çıkartabilmesi için, sembolizmin bilgisine ve ilkelerine vakıf olması gerekir.[597]

Modern dünyanın ve modern insanın, doğayı ve çevreyi sürüklediği kriz karşısında yapılacak en önemli iş, kutsal bir doğa bilimi oluşturmak olacaktır. Bu, modern bilimin keşiflerinin veya icatlarının tümünü yok saymayı gerektirmez. Bu bilim, kutsal gerçeklikte kökleri olan doğanın, başka bir tür bilgisini sağlayan bir bilim olacaktır. Bu bilim, maneviyat ve bilimin buluşma zemini olacaktır ve daha önce çeşitli geleneksel medeniyetlerde geliştirilmiştir.[598] Geleneksel doğa bilimlerinde amaç, insanı hikmete ulaştırmak ve insanın doğada yapıp ettikleriyle, Yüce Varlık'ın hikmetlerini seyrederek, insanın ruhunu olgunlaştırma çabası olmuştur.[599] Geleneksel medeniyetlerde doğa, toplumun ihtiyaçlarını sağlamak ve gerekli kurallar çerçevesinde yararlanmak veya kozmik varlığı bir matematiksel sistem haline dönüştürmek için incelenmektedir. Ayrıca bu tür medeniyetlerde doğadaki olaylar ve süreçler, insanın ruhi yolculuk sürecinin tefekkür edilmesi gereken bir semboller kitabı gibi incelenebilir.[600]

Modern bilimin doğrudan uygulaması olan modern teknolojiyi yanlış bir şekilde kullanan insan sadece çevrenin ve tabiatın yok olması tehlikesiyle değil, aynı zamanda insanlığın geleceğinin yok olması tehlikesiyle de karşı karşıya kalmıştır.[601] Metafizik bilginin yeniden keşfedilmesi ve bir doğa felsefesinin yeniden

[595] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 137
[596] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 57
[597] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 24
[598] Nasr, *Makaleler II*, s. 20
[599] Nasr, *Makaleler I*, s. 113
[600] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 18
[601] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 109

canlandırılması, bilimin ve teknolojinin verdiği tahribatın önüne geçebilir.[602] Nasr, modern dünyada karşılaştığımız problemleri çözebilmek için teknoloji kullanımına dikkat edilmesi gerektiğini dile getirir ve çözüm yolu sunar. Modern teknoloji olduğu için uygulayacağız, fakat ileri teknoloji olduğu için değil. İlk olarak kullanılan teknoloji moda olduğu için her alan ve yerde değil, gerektiği yerde, gerektiği ölçülerde kullanılmalıdır. İkinci olarak, her durumda alternatif enerji kaynakları ve doğal kaynakların kullanımı göz önünde bulundurulmalıdır. Gerekirse geçmiş medeniyetlerin benzer durumlar karşısında nasıl bir çözüm yolu aradıkları araştırılmalıdır.[603] Bilim ve teknolojinin gelişmesinin ortaya çıkardığı bir durum olarak insanın modernleşmeye başlaması, hayatının içerisinden doğanın metafizik halini modern bilimin öğretilerinden dolayı dışlaması iledir. Batıda bugün kent merkezlerinde yaşayan insanlar, kendilerine yapay bir çevre oluşturarak, tabiatı saf dışı bırakmışlardır.[604]

Günümüz dünyasında herkes, barış ve huzuru istediğini belirtmektedir. Ancak, Tanrı ile O'nun yarattığı doğaya sürekli isyan eden ve saldırgan olan modern insanın, beden-ruh birliğini sağlayacak dengeden mahrum oluşu, barışı elde etme konusunda modern insanı metafiziksel açıdan imkansız bir sonuca götürmektedir. İnsani düzende barış, Tanrı'yla ve doğayla barışın sonucunda olabilir.[605] İnsan tabiatı boyunduruk altına alıp istila edilmesine sebep olan modern bilimi geliştirerek, altüst ettiği dengeyi yeniden kurmak için, doğanın bir tepki gösteremeyeceğini sanarak, sonsuza kadar doğayı ele geçirmeye ve onu boyunduruk altına alamaya devam edemez.[606] Doğayı kendi öz gerçekliğinde ve geleneksel doğa bilimlerinin normlarına uygun biçimde tanımak, aklı tatmin ederken ruhu da besleyen kalıcı bir bilgi elde etmektir. Bu, aynı zamanda hiçbir niceliksel bilim şeklinin değiştirmeyeceği bir bilgi elde etmek demektir. Öyle bir bilgi ki o olmaksızın insan, nihai olarak yeryüzünde yaşamını sürdüremez ve o bilginin yardımı ile ise hem

602 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 179
603 Nasr, *Söyleşiler*, s. 116
604 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 14
605 Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 185
606 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 183

kendisi hem de doğa ile uyum içinde yaşayabilir. Çünkü o takdirde uyum içinde yaşadığı Hakikat, hem kendisinin hem de tabii düzenin kaynağıdır.[607]

Doğa, Tanrı ile uyumludur. Çünkü doğa, Tanrı'nın varlığa getirdiği bir mekandır. Her varlığın bir başlangıcı ve sonu olduğu gibi, doğanın da bir sonu vardır. Fakat bu son, insanın kendi kutsal tarafını unuttuğu gibi doğanın da manevi bir olgunun düzenini yansıttığını insanlar unutmuş veya işlerine gelmediği için askıya almıştır. Bu düşünce içerisinde ilerleyen insan, kutsal taraflarını hatırlamazsa doğanın Yaratıcı tarafından sonu gelmeden bu sonu kendisi getirecektir. Çünkü doğa, insanın yaptıkları yüzünden, artık ondan bir şey alamayacak konuma gelmiştir. İnsan, kul ve halife vasfını yerine getirmeden, doğa tekrar nefes alıp verebilir hale dönemeyecektir. Bu vasfı kaybetmesinin sebebi, insan ve Tanrı arasındaki uyumun kaybolmasıdır. Bu uyumun kaybolması insan ve doğa arasındaki dengenin bozulmasının asıl sebebidir. Fakat modern bilimin öne sürdükleri durumu bu şekilde göstermediğinden, insanlar bunun farkında değildir. Doğanın, kendisine bir hizmetçi olarak meydana geldiğini sürekli olarak dile getiren bilim insanları ve düşünürlerdir. Geçmişten günümüze kadar değişime uğrayarak gelen düşünce içerisinde, insan ve tabiat arasındaki uyumun bozulmasının sebebi, modern bilimlerin ortaya çıkmasını sağlayan amil, doğa olmaktan çok Batılı insanının entelektüel ve dini düşünceleridir. Modern bilimler, dine yani Tanrı'ya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Modern bilimlerin ortaya koyduğu her bilgi ve bilimi reddetmek zorunda değiliz. Elbette ki insan hayatını kolaylaştıran her teknolojik buluş da bu bilim sayesinde olmuştur. Burada eleştirilen nokta insanın asli konumundan koparılması, doğayı bir makinaya dönüştüren düşünce sistemidir. Kutsal olarak varlığa gelmiş insanı asli özünden uzaklaştırmak, şerefli konumuna yapılan haksızlıktır. İnsan ancak asli kökünü ve özünü hatırlayarak tekrar şerefli konumuna yükselebilir.

İnsanlar arasında barışın sağlanması, doğa ile insan arasındaki barış ve uyumun gerçekleşmesi ile sağlanabilir. İnsan ve doğa arasında barışın imzalanabilmesi, insanın önce kendi özüne dönmesi ve asli vazifesini hatırlaması ile mümkündür. Doğa ile barış ve uyum içinde olmak, semayla ve nihayet her şeyin kaynağı olan Tanrı ile uyum içinde olmaya bağlıdır. Doğa ile barışık olan, Tanrı'nın

[607] Nasr, "İslami Bilim ve Batı Bilimi", *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid HüseyinNasr – Katherine O'Brien), s. 218

yarattıklarıyla da, tabiatla da ve insanla da barışıktır. İsim ve sıfatların bir tecellisi olarak varlığa geldiğini hatırlayan ve kutsal konumunu yeniden dirilten insan, bu barışı sağlayabilir.

3.3. Tanrı ve Doğa

Her dinde, çeşitli sıfatları ile anlatılmaya ve anlaşılmaya çalışılan Tanrı düşüncesi, dinlerin ana merkezini oluşturur ve bu merkez yok olduğunda artık bir din olgusundan da söz edilememektedir. Aşkın Varlık olan Tanrı'yla insanın ilişkisini öne çıkaran din, bütün insan varlığının beslendiği ve her bakımdan O'na bağlı olduğu en derin kaynaktır. Tanrı, bütün varlıklardan yüce, mutlak ve sonsuz olduğu için, Tanrı'yı herhangi bir varlığı anlatırmış gibi tanımlamak mümkün olmayıp Tanrı ile ilgili kullanılan bütün cümleler, Asıl Gerçeklik'i desteklemektir.[608] Asıl, Gerçekliktir. Görece olan şeylerin tersine Mutlak'tır, sonsuzdur, Bir'dir ve Yüce Cevher'dir. Asıl Gerçeklik Tanrı'dır, kendisine nispetle söylenen bütün formlara göre Zat'tır, yanına konan her şey şekildir, Varlık-ötesi ve Varlık'tır. Mevcudat ise çokluk düzeninden meydana gelir. Tanrı evveldir, ahirdir ve her şey oluş halindeyken Tanrı vardır, nihai anlamda ebedilik yalnızca Tanrı'ya aittir. Diğer ortaya çıkmış her şey değişkendir.[609] Tanrı Mutlak'tır, Tanrı tamamen Kendisi'dir. Kendinden başka her şeyi dışarıda tutan ve Kendi içinde hiçbir bölünme barındırmayandır. Tanrı içinde, metafizik anlamda tamamen orada olmayan hiçbir şey yoktur ve Mutlaklığın en yüce manadaki metafizik anlamı budur. Tanrı sonsuzdur ve bütün imkanları kapsar, mümkün olan her şey İlahi Hakikat'te zaten mevcuttur. Tanrı saf anlamda bilfiil Varlık'tır. Hiçbir potansiyelliğe sahip olmayan olarak Tanrı, evrende tezahür etmekte veya edecek olan bütün imkan ve ihtimalleri ihtiva eden hazinedir.[610] Varlığı gerekli ve saf özgürlüğe sahip olan yalnızca Mutlak Hakikat (Nihai Gerçeklik) mutlaktır. Mutlak ve sonsuz olduğundan dolayı yalnızca Tanrı, tam anlamıyla zorunlu ve özgürdür. İnsani düzlemdeyse, zaten görecelik düzeyinde bulunmakta

608 Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 221
609 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145
610 Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", s. 13.

olan insan için, mutlak zorunluluk ya da mutlak irade özgürlüğünden bahsedilemez.[611]

Nihai gerçeklik olarak Tanrı, en yüce zat olmakla birlikte, var olan her şeyin kaynağı, hem Varlık-Üstü Varlık hem de Zat ve sonsuz özdür ki; Varlık, bunun ilk belirlenimidir. Allah, zamir olmanın ötesinde, hem O, hem Bu, her şeyin kaynağı olan öz, kendinin dışındakilerin araz olduğu Cevher ve gerçek anlamda Tek, varlık kategorisinin üzerinde olan Bir'dir. Tanrı, gerçeklik olarak kendinde hiçbir görecelik taşımayan, aynı anda mutlak, sonsuz yani en mükemmeldir ve Tanrı'nın dışında her şey, öz düzeyinin altında görecelilik düzenine tabi olmak zorundadır. Tanrı'yı bir olarak kabul etmek, O'nu, O olarak düşünmekle aynı anlama gelir.[612] Tanrı, hem şahsi hem de gayri-şahsidir ve Tanrı'yı bu şekilde anlamak, her şeyi kuşatan ve bütün farklı metafizik ve manevi imkanları içinde barındıran İlah'ın bilgisine ulaşmaktır. Tanrı'nın, İlahi Hakikate aykırı olmayan varlığa getirdiklerine dönük bir Yüz'ü vardır. Tanrı, bizim kendi benliğimizde hitap ettiğimiz Sen'dir. Tanrı'yı İlahi Şahsi Hakikat olarak tecrübe edebilmemizin sebebi, O'nun aynı zamanda bütün ikiliğin ötesindeki Sonsuz Hakikat olup, yaratıklarına çevrilmiş Yüz'üyle gayri-şahsi olmasıdır. Tanrı'nın muhteşem Hakikat'inin mükemmelliğine şahit olmak, O'nun Yüz'üyle beraber, İlah'ın varlık ve varoluş âleminin ötesindeki sonsuz hakikatini kavramaktır. Bu, Tanrı'nın yüceliğinden hiçbir şey eksiltmez. Tanrı yarattıklarını sever, bizlerin kar taneleri gibi yumuşakça üzerine düşerek, sessiz ve sakin suyu içinde eridiğimiz, sonsuza uzanan durgun bir okyanustur.[613] Nihai gerçeklik, bütün arazların üstünde olan cevher, bütün biçimlerden münezzeh olan asıl olarak, mutlak ve sonsuzdur. Bu gerçeklik, hayr-ı mutlaktır ve mutlaktan ayrı düşünülemeyen kemâldir. Gerçek ile gerçek olmayanı ayırt etme yetisi ve bilgisine sahip olmayı sağlayan tevhidi bilgiye sahip olmak, gerçekliğin ikili olmayan doğasına insanı götürmektedir.[614]

Nasr'a göre hakikat tektir, değişmez ve süreklidir. Mutlak, her zaman ve mutlaka Mutlak'tır ve Mutlak Hakikat değişmez. Fakat Mutlak, kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde, farklı formlarla ifade eder. Hakk, Mutlak olarak

---

611 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 159
612 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 17
613 Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", s. 16
614 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 146

hakikattir. Ancak bu hakikatin dışındaki her şey, Mutlak'ın dini dünyadaki yansımalarıdır. Bu fikri ayrım ancak ilahiyatçılar, hakimler ve arifler tarafından yapılabilir.[615] Hakikat, nihai manasıyla tek ve birdir, kozmolojik bakımdan duyularla algılanabilen dünya, değişik varlık tabakalarından, yani birçok İlahi Tecelliden bir tecelli olduğundan bu ilkeler aslında vahdetle ve varlığın tabakalanmasıyla ilgilidir. Eşyanın varlık kazanması da ancak bu tecelli vesilesiyledir. Her yaratılmış varlık mertebesi, mutlak varlığın bir tecellisi ve bir yansımasıdır. Tanrı, her şeyi kuşatan, kainatı örten ve çepeçevre saran hakikat olarak anlaşılmalıdır. Bu açıdan fiziki tecelli, varlık dairesinin en küçüğü olarak kabul edilirken, en dıştaki en büyük daire ise Zat-ı İlahi'yi simgelemektedir. Tecelli olarak bakıldığında, yeryüzünden yola çıkıp kainat boyunca muharrik-i evvele kadar çeşitli varlık mertebelerini simgeleyen, makamları peş peşe sıralayan ve en sonunda da İlahi Varlık'ın temaşa edildiği makam vardır.[616] Mutlak, zorunlu olarak kendisi olup başka hiçbir şey olmadığından, hiçbir zaman başka herhangi bir düzeye indirgenemez. Mutlak ile O'nun tezahürlerini karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü Mutlak ile O'nun tezahürleri karıştırıldığında, O'nun diğer tezahürlerini anlama imkanı ortadan kaldırılmış olacaktır. Göreceli mutlak olan tezahürlerin bizzat mutlak olduğunu söyleyerek Mutlak olan Tanrı'ya götürdüğü iddiasında bulunmak, tezahürlerden Mutlak olan Tanrı'yı koparmaktır.[617]

Mutlak olan Tanrı yalnızca mutlaktır. Varlığa getirdiği her şey göreceli bir yapıdadır. Göreceli mutlak olarak bulunan varlığın en alt tabakasında yer alan fiziki evrendir. Fiziki evreni mutlaklaştırmak, Tanrının Mutlak sıfatını ortadan kaldırır. Bu durum, tezahür olan evreni, tek gerçek olarak algılama yanlışına düşmemize sebep olur. Tezahürün aslıyla yer değişmesine, dolayısıyla tezahürü de anlama imkanının ortadan kalkmasına sebep olur. Bu yanlış, varlık hakkında bilgi ve bilim anlamında yanlışa düşmemizin sebebidir.

Gerçeklik, hem aşkın hem de içkindir. Hem ötelerde hem de buradadır. Fakat Gerçeklik, her türlü zihni tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. Tanrı, evrende zatı itibariyle değil de hakikati itibariyle tecelli ve tezahür etmektedir. Bu yönüyle Tanrı,

---

615 Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", s. 178

616 Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 92

617 Nasr, *Makaleler I*, s. 33

zat itibariyle aşkın, isim ve sıfatların âlemi meydana getirmesi ve yansıması itibariyle içkindir.[618] Mutlak Hakikat, hem Varlık-ötesi hem de Varlık olarak hem aşkındır hem de içkindir. Her şeyin ötesindedir ve insan ruhunun özünde ve merkezindedir. Mutlak Hakikat, hem Yüce Nesne hem de Deruni Özne olarak, hem aşkın hem de içkindir. Ancak Mutlak Hakikat'ın aşkın olduğu görüldükten sonra, içkin olduğu anlaşılabilir. İnsana, Yüce Varlık olarak mahiyette vakıf olma imkanını yalnızca Varlık olarak Tanrı verebilir. Tevhidi bilgi, evreni ayrı yaratılmış bir varlık olarak değil semboller ve varoluşun iştirakiyle birleşmiş bir tezahür olarak görür ve bu aşkınlığın büyüklüğünü olumsuzlamaz.[619] Nasr'a göre evrendeki her şey, varoluş gerçeğinden dolayı varlığa girmiş durumdadır. Bununla birlikte, her şeyin kökeni ve Yaratıcısı, Saf Varlık olan Tanrı, kesintisiz bir zincirin başı değildir. Çünkü Tanrı, dünyadaki varlıklarla birlikte tözsel ve yatay bir sürekliliğe sahip değildir. Tanrı daha çok evrenin önündedir ve onunla ilgili olarak aşkındır.[620] Sadece İlahi İlke'ye ait olan mutlaklık niteliğini dünyaya atfetme yanlışlığı Mutlak ile mümkün arasındaki ayrımı fark edememekten dolayıdır. Ebediyet, İlahi sonsuzluğun bütün haşmetiyle, İlahi ilkenin, aşkın veçhesine işaret etmektedir. Ebediyeti tamamlayan Tanrı'nın, her yerde ve zamanda bulunma sıfatı, güzellik ve merhamet nitelikleriyle, içkin ile alakalı olandır. Bu ilkeler, oluş dünyasında izafi olarak anlaşılması gerektiğinden, biri zamanın ilkesi, diğeri mekanın; biri değişimin, diğeri dönüşümün, biri ölümün ve yeniden doğuşun ilkesi, diğeri muhafazanın, kalıcılığın ilkesi olarak ifade edilir.[621]

Tanrı, evren karşısında aşkın olmakla birlikte ondan bütünüyle ayrı da değildir. Evren, esrarlı bir biçimde Tanrı'ya katılmış durumdadır. Buna göre evren ve içindeki gerçeklikler, gizli bir şekilde Tanrı'dan başka değildir fakat Tanrı'nın kendisi de değildir. Aksi takdirde bütünüyle bağımsız gerçeklikler oluşur ki bu durum, Tanrı'nın yanı sıra başka ilahların varlığının kabulünü gerektirmektedir. Bu düşünceyi savunmak, mutlak gerçeklikten ayrı otonom bir gerçeklik düzenine inanmak ve nihai anlamda mutlak gerçeklikten başka gerçeklik olmadığı anlamına gelen tevhidi inkar etmek demektir.[622] İslam inancının temeli olan tevhid

[618] Nasr, *Makaleler II*, s.14
[619] Nasr, *Bilgi ve Kutsal,* s. 150
[620] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 36
[621] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 45
[622] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 131

düşüncesinin gayesi, bütün mevcudatta var olan birliği ve karşılıklı bağımlılığı göstermek, doğadaki birlikten İlahi İlke birliğine götürmektir.[623] Tevhid'de Tek, Mutlak ve Sonsuz, Rahman ve Rahim olan, hem aşkın hem içkin olan, kavrayabildiğimiz ya da hayal edebildiğimiz şeylerin hepsinden daha büyük olan Tanrı hakikati bulunmaktadır ve bu hakikat, İslami olan her şeyin etrafında döndüğü eksen konumunda bulunur.[624] Kur'ân'da tevhid düşüncesinin temelini oluşturan, teolojik düzlemde Allah'ın birliğinin teyidi ve şirkin reddi olarak anlaşılan ve ifade edilen cümle "Lâ ilâhe illallah'' cümlesidir. Nasr, "Lâ ilâhe illallah'' cümlesini, herkesin kendi bilinç seviyesine göre anlayıp farklı bilgi derecelerine göre tefsir etmesinden dolayı geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu söyler. "*Allah'tan başka ilah yoktur*" diye çevrilen kelime-i tevhid esasında metafizik düzlemde, Allah'tan başka Mutlak Hakikat, Güzellik ve Güç olmadığı, sonu olan tüm varlıkların sonsuz olan Varlık'ın önündeki hiçliği, bütün cüzileri, Külli olanla birleştiren ve var olan şeylerin birliği olarak izah edilmeye çalışılmaktadır.[625]

Nasr'a göre, İlahi ilke olan Tanrı, hem mutlak hem sonsuz, hem de ontolojik kaynağından ayrılmaları nedeniyle O'ndan uzaklaşan sayısız dünyalar olarak tecelli eden Hayr-ı Mahz olduğundan, ilahi sonsuzluk, sonsuz olması hasebiyle tecelli etmeli ve yaratma imkanına sahip olmalıdır. O'nun tecelli etmesi ve nur gibi yayılması Hayr-ı Mahz'da olduğu şekliyle gerçekleşmelidir. Bu tecelli ve saçma, ilahi ilkeden bir kopuşu ifade etmektedir. İlahi ilkenin gerçek sonsuzluğu, Varlık'tan farklı ve ayrı olan oluş dünyasının varlığını zorunlu kılar.[626] Kozmosu tecelli olarak tasavvur etmek, tüm tezahürlerin Bir'den geldiğini ve Bir'e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, tüm başka oluşların aynı olduğunu ve tüm doluluklarin boşluk olduğunu anlamak demek ve Tanrı'yı her yerde görmektir. Büyük tecelliyi özünde fark etmiş kişi, doğanın şekillerinde semavi arketiplerin imzalarını, hareketlerinde ve ritimlerinde bir üst düzey metafiziğin açıklamasını görür. Doğa, insana dünyayı aşmak için, ona gereksinimi olan her şeyden önce manevi birliğe katkı, âlemin En Büyük Sanatkar tarafından meydana getirilmiş formlarında ve

[623] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 18
[624] Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, s. 17
[625] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, ss. 339-340
[626] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 43

onların ötesinde bulunan gerçekliğin varlığına destektir.[627] Tanrı'nın kendisi, sebep olduğu türlerin hiçbirisinde o türe indirgenmeksizin bütün var olan şeylerin varlığa gelme sebebidir. Varlık, her şeyden önce farklılıklar, kutuplaşmalar ve her şeyin ayrı mahiyetine ışık veren çokluk evreninin sebebidir. Varlık bütün güzellikler ve iyiliklerin kaynağı, algılama ve görmenin dayanağıdır. Eşyanın mahiyeti Varlık'ın sınırlarından başka bir şey olmadığından, Varlık tek tek her şeyin gerçekliğidir. [628]

Yaratma, Tanrı tüm hayırların başı ve sonsuzluk ilkesine sahip olduğu için, O'nun tecelli etmesidir. Tanrı'ya, yaratma konusunda bir zorunluluk ortaya konulmuş gibi görünse de asıl olan, yaratma imkanına sahip olduğu düşüncesi ve Tanrı'nın yaratma isteği ile bu zorunluluğun bir imkan dâhili içerisine girdiğidir. Varlıkların yaratılması ile ortaya konan sudur nazariyesinin benzerlik gösterdiği aşikardır. Sudur nazariyesinde yaratma değil taşmanın olduğu, bu taşmanın da Külli Akl'ın kendini akletmesiyle meydana geldiği fikri vardır. İslam düşünürlerinin taşma yoluyla varlığa getirmenin içerisinde bir zorunluluk barındırdığı düşüncesine nazaran Nasr'da, yaratma ve tecelli düşüncesi ile bu zorunluluk kaldırılmaya çalışılmıştır.

Evrendeki görünür ve görünmez her şey, ilahi bir tecelli ya da İlahi İsimler'in tezahürü şeklinde Tanrı'nın hazinesinden neşet etmektedir. Tanrı'nın Hikmet'inin evrene yayılması, Müslümanların da gördüğü anlamda evren, Tanrı'nın asli vahyidir. Varlıkların varoluşu, gerçekte onların Tanrı'nın isimlerini zikretmesidir. Bizzat evren de Nefesü'r-Rahman'ın, Tanrı'nın takdir ettiği bütün varlıkların arketip alemindeki halleri üzerine yayılmasından başka bir şey değildir.[629] Doğanın kendisi, kendi metafiziği ve yakarış tarzıyla ilahi bir vahiydir ve bu vahyi ancak kendisine kutsal bilgi bahşedilmiş, akıl gözüyle gören bir mütefekkir okuyabilir. Akıl gözüyle kozmosu gözlemek ilahi sıfatların tezahürlerinin yansıdığı bir sahne, sevgilinin yüzünün yansıdığı çok sayıda ayna ve insan varlığının merkezinde bulunan Hakikat'ın tecellisini görmektir. Onu, zahirileşmiş aralıksız gerçeklerin kalıbı olarak görmek demek değildir.[630] İlahi güzelliğin doğrudan yansıması olan evrenin güzelliği, insanoğlunu Bir'in o tarifi imkansız güzelliğinin mekânı olan merkeze götüren, dışarıdan dışsal gibi görünse de içselleştirici bir güzelliktir. Sadece form,

[627] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 232
[628] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 225
[629] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 22
[630] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 204-205

hareket ve niteliklerin güzelliğinden ibaret olmayan evrenin manevi mesajı, aynı şekilde İlahi Niteliklerin doğrudan yansımaları olan simgelerde de mevcuttur.[631]

Kozmos, ilahi isimlerin ve sıfatların yansıması ve aynı zamanda bunların birbiri ile olan ilişkisinden ibarettir. Evren, bu isimlerden "*El-Hayy*" olanı yansıttığından canlıdır ve bu durum, diğer isimler için de geçerlidir. Hayat ve bilinç, evrende rastlantısal olmadığından, Tanrı'nın yaratma gücünün bir parçası olan gerçekliğin tezahürleridir. Bu bakımdan Tanrı, evrenin sadece yaratıcısı değil, aynı zamanda düzenleyicisi ve koruyucusudur. Modern bilimin ileri sürdüğünün aksine İslam'da Allah, hiçbir şekilde saat kurucusu rolünde bir varlığa indirgenmemiştir.[632] Tanrı, üzerinde egemenlik kurduğu doğal dünyanın yöneticisi, hem de kainatta gözlemlenebilen, hikmetinin ve gücünün açık kanıtları olarak sürekli işaret ettiği düzen ve ahengin kaynaklandığı doğa yasalarının ilkelerini elinde tutandır.[633] Bu sebeple İslam, teknik anlamda teokrasi değil, şeriat ile yani İlahi Yasa ile yönetilen bir toplumdur. İslam'da yasa koyucu yalnızca Allah'tır ve insan Allah'ın koyduğu yasalara uymak ve bu yasaları uygulamak zorunda olan kişidir.[634] Nasr, İslam'ın Allah telakkisini anlatmaya çalışırken; Allah'ın sadece yaratıcı olmadığını, O'nun Kadir-i Mutlak oluşunun akılda tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. Allah'ın kainatla olan münasebeti, sadece eşyanın başlangıcıyla sınırlı değildir, bütün mevcudatı üzerinde kudret sahibidir. "*Şüphesiz Allah'ın her şeyi yapmaya gücü yeter*"[635] ve "*O her şeyi bilir*"[636] ayetleri Allah'ın hem yarattıkları üzerinde tam bir güç sahibi olduğunu hem de onlara ait her şeyi bildiğini özetler mahiyettedir.[637]

Tanrı'nın isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi olan varlıklar âlemi, bu isim ve sıfatların kendileri değildir. Sadece onları yansıtan birer ayna vazifesi yapmaktadır. İnsan, bu tecelli ve sıfatları fiziki evrende müşahede eder. İnsanın kendisinin de küçük bir evren olduğu düşüncesi, ilahi isimlerin ve sıfatların yansımasının kendi içerisinde barındığı bir varlık olmasındandır. Evren, bizim temaşa ederek Tanrı'nın isim ve sıfatlarını idrak edebileceğimiz fiziki âlem olarak karşımızda bulunmaktadır.

[631] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 165
[632] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 221
[633] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 163
[634] Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 134
[635] el-Bakara 2/20
[636] el-Bakara 2/29
[637] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 47

İslam'ın her daim diri tuttuğu bu düşünce, Müslüma'nın yol haritası ve pusulası olmuştur. Varlığa gelen varlıklar kendi içerisinde farklılıkları olsa da "Bir" olanda birleşen ve Kutsal tarafından ortaya konulmuş ayetlerdir. İşaret anlamına gelen ayet, İlahi Varlık tarafından evrenin her yerine dağılmış vahiydir. Vahyin ışığında, ilahi bir meleke olan akıl ile Tanrı'nın isim ve sıfatları anlaşılabilir.

Fiziksel dünyadaki her şeyin varlığı ve yaşamının devamı sadece Tanrı'nın isteğine bağlı olmayıp aynı zamanda O'nun varlığına da bağlıdır ve nihai olarak Zat-ı İlahi'ye dayanmaktadır. Evrenin ilk prensibi olan Tanrı'nın varlığı dışında hiçbir şey, varlık sahibi olmak için gerekli iyiliğe ve liyakate sahip değildir. Kur'an'da, Allah'ın kendini evrende isimleriyle gösterdiğini bildirmesi, Varlık'ın kendini, evrende sıfatları ile ortaya koyduğunu gösterir. Varlığa gelen her şey ancak Tanrı'dan kaynaklanır. Yoktan yaratma, O'nun zatı üzerinde taakkul etmesi ile tezahür imkanlarını tasavvur etmek ve bütün varlıklara varlığa gelmeleri için imkan bağışlar.[638] Yaratılış, varlık bahşeden ve ilke olarak her şeyi bilen bir eylem ile bağlantılıdır ve Tanrı'nın eylemi, Kelime ve Akıl'dır. Bu sebeple Allah sadece "*Ol*" demekle kalmaz, her şeyin manevi kökünü de söyler. Evrenin yaratılışı, Allah'ın, her şeyi manevi özleriyle birlikte kuşatan bilgisi demek olan değişmez ilk model tiplere (a'yân-ı sâbite) üfürdüğü nefesi olarak algılanmaktadır. Rahman'ın nefesi, İlahi imkanları dış nesneler biçiminde dışa yansıtır. İlahi Eylem, Allah'ın İradesinin sonucu ile kozmos'u yaratır.[639] Tanrı'nın, varlığın çok çeşitli yankı ve yansımaları olan, mümkünlerin mahiyeti üzerine varoluş soluğunu üfürmesi ile evren ve evrenler meydana gelmektedir. Bu bakımdan evren mümkün olup varlığı bir başkasıyla, yani Tanrı ile zorunlu bir kategoriyi teşkil etmektedir.[640] Tanrı, bütün varoluşun ve bütün kozmik ve beşeri niteliklerin kaynağı olup her şeyin kendisine döndüğü nihai gayedir. İslam akidesinin merkezini oluşturan bu birliğe şehadet etmek, tevhid formülünde yatar.[641] Tanrı bütün niteliklerin kaynağı olarak sadece mutlak belirleme ve zorunluluk değil, aynı zamanda mutlak hürriyet sahibidir. Tanrı'nın dileği, kendini sonluluk alanıyla sınırlamak isteyen bütün sistemleri aşar.[642] Çünkü Tanrılık,

[638] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 239
[639] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 106
[640] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 153
[641] Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, s. 17
[642] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 240

aynı anda hem üzerinde egemenlik kurduğu dünyanın yöneticisi hem de doğada gözlenebilen, Tanrı'nın hikmetinin ve gücünün açık kanıtları olarak İlahi vahyinde işaret ettiği, düzen ve ahengin kaynaklandığı doğal dünyanın ilkelerini kendinde tutar.[643]

En büyük Hakikat olan Allah, hem Tanrı hem de Tanrılık, hem aşkın hem içkin, hem insanın sonsuz derecede ötesinde hem de şah damarından yakın, hem Celal hem Cemal sıfatını haiz, her şeyin başlangıç ve sonudur. O, kainatı yaratan, "*şüphesiz Allah'tan geldik ve O'na döneceğiz*''[644] ayetinde yer aldığı gibi, hem hayat hem de ölümü verendir. Doğada gözlemlediğimiz güzellik, iyilik ve güç gibi bütün olumlu nitelikler O'ndan gelir ve O, yalnız doğanın varlığının değil, aynı zamanda onun bütün niteliklerinin kaynağıdır.[645] Doğa, Tanrı'nın gaye ve hikmetinin tezahür ettiği bir alan olarak, eşyanın ilahi kökeni hakkında bilgi edinmeyi amaçlar. Çünkü bütün yaratıklar, varlıklarını Yaratıcı'dan almıştır. Tanrı'yı bilmek, doğayı inceleyerek bütün varlıkların kaynağını bilmektir.[646] İslam'a göre doğa, Allah tarafından yaratılmıştır ve doğada gerçekleşen her olay Allah'ın hikmetinin ve yasalarının bir görüntüsünün yansımasıdır. Bu yasalar, Allah'ın yasalarının belirlediği doğa yasalarından bağımsız değildir. Çünkü Kur'an, Sünnetullah'tan, Allah'ın sünnetinden bahseder ve doğa yasaları sonuç olarak bütün dinlere göre, Allah tarafından gösterilen yasalardan, kutsal yasadan, özellikle Müslümanlar için Şeriat'tan daha üstün değillerdir.[647] İslami bakış açısına göre doğa, Allah tarafından yaratılmıştır, O'nun tarafından idare edilmekte ve O'na dönecektir. Tecrübe ettiğimiz dünyanın, bir başlangıcı ve sonu vardır, ezeli olan yalnızca Allah'tır. Doğa, bağımsız bir gerçeklik düzeni olmayıp var oluşunun her anında Allah'ın yardımına muhtaçtır. Doğa kanunları ve düzeni Allah'tan gelir ve yaratılmış düzenin güzelliği Bir'in kesret âlemindeki tezahürünün yansımasıdır. Nasr, doğa kanunlarını, dünyanın kendisine ait bir ontolojik bağımsızlığa sahip kanunlar olarak görmeyip hikmet-i ilahinin yansımaları ve O'nun iradesinin bir sonucu olarak düşünmektedir. Güneşin her sabah doğudan doğup batıdan batmasını murad eden Allah olduğu için, tabii olan

---

643 Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 78
644 el-Bakara 2/156
645 Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 43
646 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 260
647 Nasr, *Söyleşiler*, s. 183

bu ilahi kanun, her sabah cereyan etmektedir.[648] Nasr, doğayı kutsalın kaynağından gelmiş olarak anladığından, doğaya laikleştirilmiş bir biliş tarzıyla bakılmasından dolayı sınırlamalar oluştuğunu ve şeffaf olan doğanın kendini gizlediğini ve vahyin bir parçası olan kozmosun, karanlıklar içindeymiş gibi görünmesine sebep olduğunu öne sürmektedir. Bu sınırlamalar kalktığında kutsal olan doğa, kendini kendi tarzıyla açığa vuracaktır. [649]

Bütün kozmik gerçeklik, çeşitli İlahi isim ve sıfatların görünümlerinin yansımaları ve birleşmelerinden ibaret olup bu isim ve sıfatlar, bu dünyaya ait bütün gerçekliklerin ve olguların kökleri veya destekleridir. Tüm kozmik gerçeklikler, İlahi isimler tarafından desteklenme sonucunda var olmakta ve işlevsel hale gelmektedir. Bu bakımdan evrende, İlahi sıfatın özelliklerini taşımayan, yani İlahi destek görmeyen hiçbir şey yoktur. Çünkü İlahi isimler, değişmez arketiplerin, İlahi akılda bulunan bütün kozmik görünümlerin fikri durumundaki ilkeleridir. Allah, bu arketipler üzerine nefesini vermekte ve böylece kozmos varlığa gelmektedir. Kozmik formlar ve doğal düzeni oluşturan, arketipsel gerçekliklerden ve son tahlilde İlahi Öz'ün kendinden kaynaklanır. Çünkü kozmosun özü "Rahman'ın Nefesidir".[650] Doğayı tecelli olarak gözlemlemek, kozmosu kaplayan yasaları ya da sebep etki zincirini inkar etmek değil, nedenselliğin tezahürler arasındaki merkezi konumunu açıklamayı mümkün kılar. Doğayı tecelli olarak gözlemlemek, Mahbub'un yüzünün ihtişamını gizleyen bir örtü olmaktan çok, çeşitliliği ve düzenliliği, İlahi sıfatların ve ontolojik kategorilerin yansımaları olan kozmosu sergilediği şekilde üzerine düşünmektir.[651] Kozmosta varlığa gelmiş bir nesne hakkında bilgi sahibi olmak, o nesnenin evrensel varoluş zincirindeki ontolojik konumuna dayanır. Çünkü kozmos, varlığının tüm aşamalarında Tanrı'dan kaynaklanır ve yine O'na döner.[652] Kendi'nde varlığa sahip ve varlığını kendi sürdüren, yalnızca Tanrı'dır. Tüm diğer var olan şeyler, varoluşları ilinek olarak özlerine eklenmiş ve dolayısıyla mümkün varlıklardır. Tüm kozmosun varlığı bir imkandan öte statüye sahip değildir ve

[648] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 57
[649] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 133
[650] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 79
[651] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 210
[652] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 304

varoluşunun her aşamasında, her şeyi varlığa getiren, varoluş içinde tutan Gerekli Varlık'a bağlıdır.[653]

Doğa, Tanrı'nın irade etmesiyle varlığa gelen, kendi içinde bağımsız bir ontolojik gerçekliği olmayandır. Bağımsız ontolojik gerçekliği olmamak, varlığa gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyma ile beraber bir yasa koyucuya da ihtiyacı olduğunu gösterir. Varlığa gelen her eşya gibi doğanın da kendi içerisinde bir yasaya göre işlediği aşikârdır. Tanrı, yasa koyabilecek yegane varlıktır. Bu sebeple evrendeki tek bir atomdan göksel kürelere kadar, tüm nizamın yasa koyucusudur. Doğada oluşan hiçbir olay, Tanrı'nın bilgisi dışında meydana gelmez. Bu anlamda doğa, özgür bir alan değildir. Mutlak özgürlük vasfı yalnızca Tanrı'da bulunmaktadır ve doğayı bir düzen içerisinde idare eden Mutlak Varlık'tır. Fiziksel âlemi gözlemlediğimizde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ilerleyen bir düzen görebiliriz. Bu düzenin oluşmasını sağlayanın ilahi kanun olduğunu idrak etmek, evrenin bir başlangıcının ve sonunun olduğunu idrakten geçer. İlahi nizam, fiziksel nizamın desteği ile iş görmektedir. Eğer fiziksel nizamın desteklendiğini idrak etmek yerine, bağımsız bir gerçeklik olduğu yanılgısına düşersek evren içerisinde her bir eşyanın bağımsız gerçeklikler olduğunu kabul ederiz ki, bu durum düzen olarak ortaya koyulan evrenin düzensizlikten öte bir mahiyette olduğu kabulüne götürür. Evrende düzensizlik olarak görülen olguların içerisinde dahi bir düzen olduğu, bugün bilimin kabul ettiği bir durumdur. Doğa var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu sebep, varlığı için hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan Tanrı'dan başkası değildir.

Mutlak, Sonsuz, Mükemmel ve İyi olan Gerçeklik'ten kozmos sudur ederek varlığa gelmiştir. Gerçeğin ya da İlahi olanın sıfatları, tezahürler âleminde yansımalıdır. Mutlaklık niteliği, varlığın özünde yansır. Her şeyde mevcut olan sırrı, bulunuş özelliği, onu tüm diğer şeylerden ve hiçlikten farklı kılar.[654] Evrendeki her şey, Tanrı'nın Hikmet'ini yansıtarak O'nu zikreder. "*Hiçbir şey yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin*"[655] ayetinde bahsedildiği gibi gerçekte, varlıkların varoluşu, onların Tanrı'nın isimlerini zikretmesinden başka bir şey değildir. Evrenin varlık kazanması sonsuz derecede iyi ve merhametli anlamlarına gelen Rahman ismi

---

653 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 38
654 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 147-148
655 İsra 17/ 44

vasıtasıyladır. Müslümanların geleneksel hayatında bütünleyici rol oynayan, kozmosa ve doğaya dair Kur'an da birçok ayetin olmasıdır.[656] İlahi sıfatlar, sayıların ötesinde olmakla beraber İslam vahyinde Allah, Kur'ân'da kendisini İlahi isimler ile tanımlamakta ve kendisini onların vasıtasıyla kainatta göstermektedir. İlahi isimler, Allah'a varan yollar ve kendileriyle İlahi Gerçeklik bilgisine ulaşılan araçlar konumundadır. İlahi isimler varlıkla beraber, bilginin de temel yanlarını oluşturduğundan kozmosta ve tefekkür hedefi oldukları manevi hayatta, kendilerini ortaya koyarlar. Müslümanlar, İlahi İsimler aracılığıyla yaratılış sürecini düşünmekte ve manevi gerçeklenme yaşamaktadır. Bu bakımdan isim ve sıfatlar, Müslümanların kendilerini gerçekleştirmelerinde ve dünya görüşlerinin her noktasında etkin rol oynamaktadır.[657]

Evren, her an insanın nefes alıp verişinin ritmine benzer şekilde, bir çekilme (kabz) ve genişleme (bast) ritmi içerisinde yeniden gösterilmekte, her an yeniden yaratılmaktadır. Bu düşüncede her şey, İlahi Merkez'de özümsenmekte, İlahi Gerçekliğin dışındaki her şeyi dışlamakta ve İlahi İlke'ye bağlanmaktadır. Doğa, evrenden bağımsızlığı veya süreklilik görüngesini atar ve en derin anlamıyla doğal düzeni İlahi düzen ile ilişkilendirir.[658] Kozmos, İlahi Gerçeğin her an yenilenen tecellisi olarak her an yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Tüm Evren, devamlı olarak genişlemekte ve büzülmektedir. İlk evrede, kozmosun nihai özü (cevheri) olan İlahi Nefes veya Rahman'ın Nefesi, değişmez göksel arketiplere varlık vererek veya onları dışlaştırarak her şeyi tezahür ettirir. İkinci evrede ise, her şey sonsuz olarak var olduğu İlahi kökenine döner, yani kozmos mutlak anlamda, O'nsuz sadece bir hiç olduğu İlahi Kaynağına bağımlıdır.[659] Allah'ın her şeyi kuşatan, kainatı örten ve çepeçevre saran hakikat olması, Kur'anî ifadede belirtildiği üzere hem Evvel hem Ahir olması dolayısıyla bu varlık mertebeleri, birbirlerinden farklı ama birbirini tamamlayan iki ayrı şekilde kavramlaştırılmışlardır. Kainatın, zaman içinde İlahi Mebde'ye bağlı oluşu, iki ilahi sıfata tekabül eder. Allah'ın Evvel oluşu, kainatın O'ndan başladığına; Ahir oluşu, kainatın O'na döndüğüne işaret eder.[660]

---

[656] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 22
[657] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 122
[658] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 79
[659] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, ss. 140-141
[660] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 92

Nasr, evrende uygunluklar ve benzerlikler, farklılıklar ve bütünleşmeler, ruhların inişleri ve çıkışları olduğunu ve geleneksel açıdan evrendeki hiçbir şeyin boşu boşuna yaratılmadığını, her şeyin bir amaca uygun yaratıldığını ve her şeyin bir ahenk örüntüsü içerisinde olduğunu söyler. Evrendeki birliğin birbirine bağlı olduğunu, bütün yaratıkların birbirlerine ve varlık olarak Yüce Yaratıcı'ya bağlı olduklarını belirterek tüm evrendeki bu anlayışı "kozmik katedral" ifadesinde özetlemeye çalışır.[661] Doğa, kendisinin kutsal prensiplerinden bağımsız, kapalı bir dünya olmayıp kanunlarının ve olaylarının, kutsal irade tarafından oluşturulan kanunlara göre düzenlendiği kutsal doğadır. Bu sebeple İslam, doğayı Allah'ın ayetlerinden öte başka bir şey olarak görmez ve doğaya bir bilim olarak bakarak tabiat gerçekleri sayılan şeyleri Tanrı'nın ilmi olarak görür.[662] Tanrı, kendi yaratışı üzerinde güce ve iradeye sahip, aynı zamanda bu yaratıcılığın sürekliliğin temin edicisi ve koruyucusudur. Kur'an, doğaya atıflarla doludur, doğa olguları Tanrı'nın ayetleri ve böylelikle kutsal olarak görülür.[663] Bu sebeple, İslam'ın merkezinde Tek, Mutlak, Sonsuz, Rahmân ve Rahîm, hem aşkın hem de içkin, kavrayabildiğimiz ve hayal edebildiğimiz her şeyden daha büyük, aynı zamanda sonsuz iyilik sahibi ve doğada olumlu her şeyin kaynağı yaratıcısı olan bir Tanrı inancı vardır.[664]

Doğada var olan kanunlar, Tanrı'nın yarattıkları için emrettiği kanunlardan başka bir şey olmayıp İslami terminoloji ile her var oluş düzeninin şeriatıdır. Doğanın her bir yönünün, onun var oluşunu idare eden yasalara uyduğunu gözlemleyip farkına varmak, insanın da uyması gereken şeriatın farkına varması demektir. Doğanın bir yaratıcının idaresinde olduğunu bilmek, İlahi düzene tamamen tabi olmak ve eşyayı idare eden yasalara, mahlukatı yöneten ilkeye tam teslimiyet; kişinin, doğanın manevi kişiliğe öğreteceği en büyük derstir.[665] İslam'da İlahi Kural'ın Birliği ilkesi ve bunun sonucu ortaya çıkan doğanın birliği özellikle önemlidir. Çünkü İslam'da Birlik (tevhid) ilkesi, diğer bütün her şeyi gölgede bırakmakta ve İslam medeniyetinin her düzeyinde, her şeyin ondan kaynaklanıp ona dayandığı temel bir prensip olmaya devam etmektedir. Bu sebeple, vahiy ve akli

[661] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 65
[662] Nasr, Söyleşiler, s. 182
[663] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 92
[664] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 47
[665] Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 163

sezgi ilkesinden kaynaklanan, doğanın birliği ilkesine dayanan bilimleri formüle etmede Müslümanlar, farklı yollar takip etmişlerdir.[666] Doğa düzeni ve ahengi yalnızca Tanrı'nın Hikmetini sergilememiş, varlığımızın özünü teşkil eden manevi gerçeklikler hakkında da sürekli bir söylev görevi görmüştür. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde doğa, bağımsız bir gerçeklik düzeni olarak görülmemiştir. Bütün bir doğayı ayakta tutan ilahi güçtür ve bu ilahi dokunuş çerçevesinde, ilahi hakikatler doğaya nüfuz etmişlerdir. Bütün dinler, en derin öğretilerinde, görünüşteki önemli farklılıklara karşın en derin öğretilerinde doğa düzenini, insanoğlunun içindeki düzenle ilişkilendirmiş ve her iki düzenin de hem insanın hem de doğanın kaynağı olan İlahi Gerçekliğin mührünü taşıdıklarını öngörmüşlerdir.[667]

İslami bakış açısı, her varlığın bir kanuna ve bir sebebe bağlı yaratıldığını kabul eder. Doğa ve içinde var olan her canlı, bu anlamda Tanrı'nın bir sebep dairesi içerisinde yaratıldığı düşüncesinden dolayı kutsaldır. Doğaya kutsallık atfetme, onu varlık, bir gerçeklik görmekten ziyade; tevhid düşüncesinin bir parçası olarak kabul etmektir. Bu sebeple Müslüman, doğaya ve içindeki her bir varlığa bu düşünce içerisinde yaklaşmıştır. Aynı zamanda doğa ve içerisindeki varlıkları, Tanrı'nın ayeti olarak düşünmüşlerdir. İslam'da merkezi olan bu düşünce, doğayı temaşa ederek varlık hakkında tefekkürü sağlayan bir bilgi kitabı olmuştur. Doğada var olan düzen ve ahenk ile asıl sebep ışığında, insanın kendi manevi varlığı hakkında da bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Tanrı'nın hikmetini, iradesini ve kelamını yansıtan varlıklar, kendi varlığını idrak ederek Tanrı bilgisine ulaşabilir. Çünkü kişinin bilgisi, varlığına bağlıdır. Edinilen bilgi doğru kaynaktan beslendiğinde Mutlak'ı bilmeyi ve "Bir" olanda bütünleşmeyi sağlar. Aksi takdirde Mutlak'ı bilme ortadan kalktığında, varlığa gelen her varlık amaçtan yoksun hale gelir. Aslında bugün, günümüz insanının geldiği durum tam olarak bunu göstermektedir. Bir hücreden meydana geldiğini düşünen, sonrasında da bir bakteriye dönüşeceğini iddia eden insana dönüşmüştür.

Nasr'a göre, İslam'ın bakış açısından doğal düzen, İlahi hikmete göre bütün varlığın İlahi düzendeki prototipinden kaynaklanır. Bu anlayışa göre Kur'ani kozmoloji, el-Kalem ve Levh-i Mahfuz'la özdeşleşmiştir. "Tanrı yaratılışın aktif

[666] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 20
[667] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 34

ilkesi ve her şeyin gerçekliklerinin sembolü olan Kalem aracılığıyla ezeli olarak kendisi ile birlikte olan Levh-i Mahfuz üzerine yazar. Bu arada Levh-i Mahfuz üzerine yazılı gerçeklikler kozmogonik eylem yoluyla daha alttaki varlık düzeylerine ve son olarak doğal dünyaya indirgenir."[668] Dolayısıyla doğada var olan düzen, İlahi alanda var olan düzeni yansıtır ve bundan kaynaklanır. Kur'ani ifadeyle "*her şey bir ölçüye (miktar) göre yaratılmıştır"*[669] ayeti her şeye gücü yeten Allah'ın, bütün yaratılanları bir ölçüye göre yarattığını destekler.[670] İslam'ın Allah öğretisinde, O'nun birliği, her şeyin ötesinde ve üstündedir. İnsan, yalnızca Allah'ın bir olduğunu bilmekle yetinmemelidir. Aynı zamanda bütün yaratılanlar arasında karşılıklı ilişki olduğunun ve bu ilişkinin Allah tarafından idare edildiğinin farkında olmalıdır. Birlik formlarının hepsi doğada, Allah'ın hikmetini ve iradesini yansıtmakta ve irade en somut biçimde Şeriatte ete kemiğe bürünmektedir.[671]

Her varlık mertebesi, kendisinden aşağıda olanların ilkesidir. Her üst âlem, altında kalan âlemlerin ilkelerini kapsamaktadır ve gerçekliğin daha alt düzeylerine ait hiçbir şey burada eksik değildir. Tanrı'da olan kişi, bundan dolayı hiçbir şeyden ayrı değildir.[672] Tanrı her şeyi kuşatan, kainatı örten ve çepeçevre saran hakikattir. Nihai anlamda hakikat bir ve tektir. Duyumsanabilir dünya, "İlahi Tecelli"den bir tecelli olduğundan, bu ilkeler aslında birlikle ve varlığın tecellisi ile ilgilidir. Buradan fiziki tecelli, varlık dairesinin en küçüğü olarak kabul edilirken, en dıştaki en büyük daire ise Zât-ı İlahi'yi simgelemektedir.[673] Doğadaki bütün fenomenler ve dünyevi varlıklar, ruhi âlemin birer yansıması ve sembolü olarak görülmektedir. Bu varlıklar, ruhi âleme doğru yükseldikçe merkeze yaklaşmakta ve varlık olarak, varlık hiyerarşisinde yükselmektedirler.[674] Allah Sonsuz, Mutlak ve de Rahman olduğu için evreni yaratmıştır. Sonsuzluğu, her şeyin O'nun takdirinde olduğuna işaret eder. Elbette bu takdir, yaratma olarak tezahür eder. Müslüman'ın hayatının her sahih veçhesinde bu gerçeğin ifade edilmesi gerekmektedir .[675]

---

[668] Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, s. 232
[669] Ra'd,13/8
[670] Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 78
[671] Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehber*, s. 40
[672] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 213
[673] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 92
[674] Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 253
[675] Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 21

Arif, mevcudatı; tüm taayyünleri, hatta taayyün-i evveli bile aşan mutlak ilahi ilkenin tecellileri olarak görür. Tecellide görülen zahir ya da batın bütün varlıklar, Akl-ı Külli'yi yansıttıkları ölçüde bu merkez ile bağlantılıdır.[676] Bu sebeple, İslam'ın birlikçi açısı içinde, yaşamın tüm yönleri ve kozmik tezahürün tüm dereceleri tek bir prensibe bağlıdır ve tek bir ortak merkezde birleşmiştir. Tanrı'nın gücü dışında ve daha içsel anlamda, O'nun varlığının dışında hiçbir şey yoktur. Çünkü iki tane gerçeklik düzeni olamaz.[677] İki tane gerçeklik düzeni olmadığını idrak etmek; Tanrı ve insan arasında her zaman bir uyum olduğunu kabul etmektir ve bu uyum, doğanın kendisine de yansımaktadır. Tek bir gerçeklik düzeninin inkârı ile başlayan durum, Tanrı ve insan arasında var olan düzenin ve dengenin bozulmasıyla beraber, doğa ve insan arasında süregelen dengenin bozulmasının asıl müsebbibi olmuştur. İnsan ve Tanrı ile süregelen uyum kaybolunca bu durum, doğa ve insan arasındaki dengeye yansımıştır. Tanrı, doğanın yaratıcısı, düzen vereni ve yöneticisidir.

Evren manevidir, Külli aklın tezahürü ve mana âleminin bir parçasıdır. Tanrı, doğada tezahür eden ve edecek olan tüm imkan ve ihtimalleri kapsar. Tanrı, varlığa gelmiş her şeyin kaynağıdır ve her şeyin kaynağı olan Tanrı; Öz, Cevher ve Tektir. Kozmolojik olarak duyular ile algılanan doğa, ilahi tecelliden bir tecelli olarak vardır. Bu tecellinin olmaması, eşyanın varlık kazanamamasıdır. Çünkü yaratılan her varlık, mutlak varlığın bir tecellisi ve yansımasıdır. Tanrı'nın doğada zati olarak değil, hakikati itibari ile tecelli ettiği düşüncesi önemlidir. Çünkü eğer zati olarak düşünürsek, panteist bir inanç karşımıza çıkar. Bu tecelli, daha çok Tanrı'nın isim ve sıfatlarının, yani hakikatlerinin doğaya yansımasıdır. Tanrı'nın mikrokozmik olarak insanlara seslendiği vahiy, doğayı böyle bir düşünceyle görmemizi ve tefekkür etmemizi istemektedir.

Nasr, Allah'ı, kainat karşısında aşkın ve içkin olarak ifade eder. Evrende, her şey var oluş gerçeğinden dolayı varlığa girmiştir. Bununla beraber her şeyin kökeni ve yaratıcısı olan Allah, bu zincirin başı değildir. Allah, kainattaki varlıklarla yatay bir süreklilik taşımaz. İçkin olması, kainatın Allah, Allah'ın kainat olması anlamında değil, Allah'a katılma anlamındadır. Eğer Allah'ın kendisi olarak kabul edilirse farklı

---

[676] Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 336
[677] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, ss. 13-14

bağımsız gerçeklikler oluşacaktır. Bu gerçeklikler de birden çok ilahın varlığını ortaya çıkarır.

Bütün var olan şeylerin, varlığa gelme sebebi Allah'tır. Bu sebeple kainatı tecelli olarak görmek, varlığa gelen her şeyin Bir'den geldiğini ve tekrar ona döneceğini idrak etmektir. İlahi isimlerin tezahürü, görünür görünmez her şeydedir. Şurası muhakkak ki, İslam düşünürleri gibi Nasr da İslam'ın sunduğu bakış açısı ile doğaya bakmış ve doğayı ilahi bir vahiy olarak görmüştür. İlahi güzelliğin yansıması olan doğanın güzelliği, insanı Allah'a götüren bir güzelliktir.

Evrende, hayat ve bilinç rastlantısal olmadığından, Tanrı'nın yaratma gücünün bir parçasıdır. Tanrı sadece yaratıcı değildir, doğanın düzenleyicisi ve koruyucusudur. Doğada var olan ilkeler, düzen ve ahengin kaynağının göstergesidir. İslam'da, doğanın, ilahi yasalara uygun yönetildiğine inanılır ve bu yasalar, aynı zamanda toplumsal alanda yine ilahi ilke tarafından vahyedilen yasaya göre düzenlenir. Doğada var olan kanunlar, dünyanın kendisine ait, bağımsız olan kanunlar değildir. Allah'ın hikmetinin yansımaları ve iradesinin bir sonucudur. Doğada nedenselliğin merkezi konumunu açıklayabilmek için, evreni tecelli olarak görmek gerekmektedir. Kur'ani bakış açısı da insana bunu söylemektedir. Çünkü Allah, Kur'an'da kendini ilahi isimler ile tanımlamakta ve bu isimler aracılığıyla doğada göstermektedir.

Evren, bir ahenk içerisinde vardır. Bu sebeple evrende yaratılan hiçbir şey boşuna yaratılmamış ve bir amaca uygun olarak varlığa gelmiştir. Evren, bir birlik içerisinde, birbirlerine ve yüce yaratıcıya bağlı olarak yaratılmıştır. Evren, sürekli ve her daim yeniden yaratılmaktadır. Doğaya düzen veren, idare eden, yasa koyan ve bu yasaların idarecisi olan, aynı zamanda yaratılanlar arasında ilişki var eden ve bu ilişkiyi idare eden evrenin bir yaratıcısı vardır. Tanrı-doğa ilişkisini açıklayan en temel düşünce ve inanç budur.



SONUÇ

Zaman içerisinde gelişimsel olarak ortaya çıkan modern düşüncenin Tanrı, doğa ve insan konularında geliştirdiği sistem, bugün birçok kesim tarafından büyük eleştiriler ile dile getirilmektedir. Modern insan, bilginin ve bilimin anlamını profonlaştırarak hem insanın hem de doğanın profanlaşmasına sebep olmuştur. Tanrı, doğanın hem yaratıcısı hem düzenleyicisi iken, modern bilim düşünceleri, Tanrı'nın doğanın dışına itilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Tanrı, varlığa gelmiş her şeyin kaynağıdır ve yaratılan her varlık, Mutlak Varlık'ın bir tecellisi ve yansımasıdır. Doğa, Tanrı'nın yaratma gücünün bir parçasıdır. Tanrı sadece yaratıcı değildir, doğanın düzenleyicisi ve koruyucusudur. Modern bilim Tanrı'yı, tüm bu sıfatlarından arındırarak artık doğaya müdahale edemeyen bir konuma indirgemiştir. Bu düşünce, doğanın ve insanın profanlaşmasına sebep olmuştur. İnsanın, Tanrı'nın halifesi ve kulu olarak yaratılması, insana bazı vasıfları ve özellikleri kazandırmaktadır. İnsanın profanlaşması, sahip olduğu bu iki özelliği kaybetmesine sebep olmuştur. İnsanın asli varlığına kavuşabilmesi için, modern düşüncenin sunduğu bu heyuladan kurtulması ve kutsala dönmesi gerekmektedir.

Nasr, günümüzde yaşanan küresel çevre krizlerinin kaynağını, insanla doğa arasındaki uyumun bozulmasına dayandırmaktadır. Bu uyumun bozulmasının sebebi olarak iman ve tabiat arasındaki ahenge dayanan doğa bilimlerinin, toplam bilgi küresi içindeki rollerini yitirmelerini ve kutsal bilginin Batı'da insanların zihinlerinden silinmesini göstermektedir. Doğa, Tanrı'nın ayetleridir ve doğaya bir bilim olarak bakmak zorunluluktur. Bu, doğanın gerçeklerini Tanrı'nın ilmi olarak görmek demektir. Doğa, kutsal irade tarafından oluşturulan kanunlara göre düzenlenmiştir, kutsal ilkelerden bağımsız bir kapalı evren değildir. İnsan, yaradılışa gelme sebebini unutmadan bu evrende varlığını sürdürmek zorundadır. İlahi isimlerin tecellisi olan insan ve doğa, bir bütün halinde tevhidi birliği gerçekleştirmek için bulunmaktadır. Doğa insanı ve mikrokozmos insanı, kendi içinde tüm imkanlarını barındırdığı bir prototip olarak vardır. İnsan, varlık halinde bulunduğu süreçteki yolculuğunda, varlığa gelme sebebini ve gerçek amacını bilerek hareket etmek durumundadır. İnsanın yaratılışı, doğanın yaratılışını tamamlayan bir

mahiyette bulunmaktadır. İnsan, tabiata bu gözle bakmalı ve halifelik vazifesine uygun olarak doğayı Tanrı'nın koruduğu gibi korumalıdır.

Doğanın eski konumuna dönmesi, kutsal bir doğa bilimi oluşturmaktan geçmektedir. Kutsal bilim, köklerini metafizik ilkelerin bilgisinden almaktadır. Bu sebeple, modern bilginin ortaya koyduğu bilimden daha yüksek düzeyde yer alan metafizik bilgi, modern bilimi de kapsamaktadır. Modern bilimin günümüze kadar ortaya koyduğu buluşları ve teknolojiyi reddetmek zorunda değiliz. Fakat kökleri kutsal gerçeklikte olan doğanın, başka bir tür bilgisini elde etmeyi sağlayan bir bilim ortaya koymak zorundayız. Modern bilimin iki yönlü olduğu, bir gerçektir. Fiziksel gerçekliğe karşılık gelen yönü ve spekülasyonlardan ibaret olan yönü bulunmaktadır. Bu iki yönü ayırt etmeyi sağlayacak olan kutsal bilimi inşa etmemiz gerekmektedir. Modern bilimin bu iki yönü ayırt edildiğinde kutsal inancın ve bilimin karşı karşıya geldiği yönler, birbirini reddetmeden bir anlaşma zemininde buluşacaklardır. Modern düşünce, bilimin sınırlı olduğu gerçeğini kabul ettiğinde bilimsel keşiflerin ve bu keşiflerin kazandırdığı teknolojinin metafiziksel mana taşımasının kapıları açılacaktır. Bugün tamamen sekülerleştirilerek rasyonalizmin ve pozitivizmin kurbanı olan doğaya, kutsal bilim sayesinde yeniden kutsal açıdan bakılmaya başlanacaktır. Kutsal bilgi ve kutsal bilim olan metafizik, yeniden hatırlanmaya başlandığında, Asıl ve Nihai Gerçeklik'e göre, insan ve doğa kendi özüne ve köküne dönecektir. Bu sayede Tanrı, insan ve doğa asli yerlerine kavuşacaklardır.

Seyyid Hüseyin Nasr, İslami eğitim içerisinde yetişen ve düşüncelerini bu eğitim çerçevesinde oluşturmuş, çağdaş, Müslüman bir entelektüeldir. İslam felsefecisi ve İslam bilimcisi olarak ulaştığı bilgi seviyesi, O'nun, Tanrı'dan kainata, bilimden felsefeye, sanattan edebiyata, tasavvuftan sembolizme, insandan doğaya âlemşümul bir perspektifle bakmasını, değerlendirmesini ve fikirlerini korkusuzca ifade etmesini sağlamıştır. Nasr, ilmi çalışma yapmak isteyen ilim talebelerinin ilerlemesini ve bulunduğu dünyaya farklı bir gözle bakmasını sağlayacak bir mütefekkirdir. Nasr'ın düşünce dünyası ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Fakat özel bir başlıkla insanın vasıfları, tasavvuf, sanat ve özellikle sembolizm konuları işlenmemiştir. Derin hazine bilgisine sahip olan mütefekkirin bu konulara bakışı ayrıntılı olarak ele alınabilir. Böylelikle ilmi dünyamızda bu konular ile ilgili boşluk doldurulabilir.

KAYNAKÇA

AKGÜN Tuncay, "İbn Rüşd'e Göre Yaratma", ÇÜİFD, C.10, S.2, 2010, s. 111-149

ASLAN Adnan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", Bilimname VI, 2004-3, s. 41-50

ASLAN Adnan, ''Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat'', İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul: 1997, sy. 1, s. 175-188

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

ARSLAN Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Yayınları, İstanbul 2011.

ARSLAN İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

ASTER Ernst von, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Çev.: Vural Okur, İm Yayın, İstanbul 2005.

BAYET Albert, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, Çev.: Cemal Süreya, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016.

BAYKAN Erdal, "Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din", YYÜSBED, Sayı:2, 2001, s. 303-316

BAYRAKTAR Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2005.

BLACWELL Richard J.,"Galıleo Galıleı", (Ed.Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 142-148

BOCHENSKİ Joseph M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, , Say Yayınları, İstanbul 2011.

CEVİZCİ Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999.

CHITTICK William C., *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, Çev.: Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2012

CHITTICK William C., *Varolmanın Boyutlar*ı, Çev.: Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

COLLİNGWOOD Robin George, *Doğa Tasarımı*, Çev.: Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

ÇAKMAK Cengiz," Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları",(Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 02,* İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 51-95

ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.

ÇÜÇEN A. Kadir, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", MÜSBED, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, s. 25-34

DAVİES Norman, *Avrupa Tarihi*, (Ed.Mehmet Ali Kılıçbay) , İmge Kitabevi, İstanbul 2011.

DEMİRKOL Murat, Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam, AÜİFD, 51:2, 2010, s. 271-290

DEMİRTAŞ Mehmet, "Kant'ın" İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkar Ettim" Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirmesi", CÜİFD, Cilt:XVII, Sayı:1,2013, s. 289-303

FÂRÂBİ, *İdeal Devlet*, Çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2012

EL-EHVANİ Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", (Ed.M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 299-326

EL-EHVANİ Ahmed Fuad "Kindi", (Ed.M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, , İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s.7-22

GRANT Edward, *Ortaçağda Fizik Bilimleri,* Çev.: Aykut Göker, Verso Yayınları, Ankara 1984

GAZZÂLÎ, *İtikadda Orta Yol*, Çev.: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003

GUENON, Rene, *Doğu ve Batı*, Çev.: Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1986.

GUENON, Rene, *Doğu Düşüncesi*, Çev.: L.Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

GUENON, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev.: Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005.

GUTHRİE William Keith Chambers, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Çev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1999.

GÜR Aysun, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Olumsuz Tanrıbilim", Felsefe Ansiklopedisi, C:4, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

HOWELL Kenneth J., "Hippolu Augustinus", (Ed.Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 212-216

KAYA Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

KANT İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Ed. Ali Akay, Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, 2000, s. 17-21

KAR Sait, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi ", AÜİFD, Sayı:42, 2014, s. 173-192

KENNY Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1.cilt Antik felsefe,* Ter. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2017.

KÜÇÜKALP Kasım,- CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller,* İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 40

KÜÇÜKPARMAK Aykut, "Gazali'nin Eleştiri Metodu: Tehafüt'ül Felâsife Örneği", (Ed.:Mahsun Aytepe, Teceli Karasu), *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, cilt III., s. 493-502

KOYRE Alexandre, *Bilim ve Devrim-Newton*, Çev.: Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, İstanbul 2006.

LİBERA Alain de, *Ortaçağ Felsefesi,* Çev.: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

LİNDBERG David,C.,"Ortaçağda Bilim ve Din", (Ed.Gary B. Ferngren), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, , Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 393-405

MAGEE Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

MEDKUR İbrahim, "Farabi", (Ed. M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 43-64

NASR Seyyid Hüseyin, *Batı Felsefeleri ve İslam*, Çev.: Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985.

NASR Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul 2012.

NASR Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

NASR Seyyid Hüseyin, Ebedi Hikmetin Peşinde, Çev.: Harun Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2007. (otobiyografi)

NASR Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1995.

NASR Seyyid Hüseyin, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", Çev.: Ali Çaksu, Divan Dergisi, 2001/2, s. 1-22

NASR Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev.: Nabi Avcı, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

NASR Seyyid Hüseyin, "İslam Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, Ayrışan Kaderler" (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), Kutsalın Peşinde, (ed. Seyyid HüseyinNasr – Katherine O'Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 201-218.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Çev.: Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İnsan Yayınları 1991.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev.: Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul 1996.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam'ın Kalbi*, Çev.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev.: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

NASR Seyyid Hüseyin, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, Çev.: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.

NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler I*, Çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2007

NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

NASR Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: Savaş Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

NASR Seyyid Hüseyin, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

NASR Seyyid Hüseyin, "Önsöz", Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

NASR Seyyid Hüseyin, "Sufizm Işığında Ekoloji Problemi", Ekev Akademi Dergisi, Çev.: Sadık Kılıç, C.2, Sy.1 (1999), s. 1-12

NASR Seyyid Hüseyin, *Söyleşile*r, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

NASR Seyyid Hüseyin, *Tabiat Düzeni ve Din*, Çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

NASR Seyyid Hüseyin, *Tasavvufi Makaleler*, Çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

NASR Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, Çev.: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

NORTHBOURNE Lord, *Modern Dünyada Din*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

ÖNAL Mehmet, SAYGIN Tuncay, “Kant’ın Yetiştiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı”, İÜİFD, Bahar 2011/2(1), s. 105-126

ÖZALP Hasan, *Din ve Bilim Uzlaşması -Klasik ve Modern-*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

ÖZALP Hasan, “Galileo Galilei”, (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 0*2, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 981-997

ÖZALP Hasan, “Johannes Kepler”, (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 02, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 969-980

ÖZALP Hasan, *Tanrı ve Tasarım*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

PLATON, *Timaios*, Çev.: Furkan Akderin, Say yayınları, İstanbul 2015.

RONAN Colın A., *Bilim Tarihi*, Çev.: Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, , TÜBİTAK Yayınları, İstanbul 2003.

RUSSELL Bertrand, , *Batı Felsefesi Tarihi III*, Çev.: Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

RUSS Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev.: Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

SCHUON Frithjof, “Bir Mesaj” (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), Kutsalın Peşinde, (ed. Seyyid HüseyinNasr – Katherine O‟Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 17-23.

SCHUON Frithjof, İslam ve Ezeli Hikmet, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

SCHUON Frithjof, *İslam’ı Anlamak,* Çev.: Mahmut Kanık, İklim Yayınları, İstanbul 1988.

SCHUON Frithjof, *Tasavvuf*, Çev.: Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

SCHUON Frithjof, *Yansımalar*, Çev.: Nurullah Koltaş, Hece Yayınları, Ankara 2006.

SCHUON Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

SCHWARZ Fernand, Kadim Bilgeliğin Keşfi, Çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997,

SHAFFER Jerome A., *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

SKİRBEKK Gunnar, - GİLJE Nils, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2013.

SÖZEN Kemal, "İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi", Diyanet İlmî Dergi, C. 48, S.3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, s. 51-60

STRATHERN Paul, *90 Dakikada Descartes*, Çev.: Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1999.

ŞEYH M.Said, "Gazali", (Ed.M. Muhammed Şerif), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 155-199

VORLANDER Karl ,*Felsefe Tarihi*, Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz yayınları, İstanbul 2004.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.

WOOD Allen W., "Kant'ın Deizmi", Çev.Necmettin Tan, AÜİFD, 52:1, 2011, s. 327-247

TAŞKIN Ali, "Immanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi, CÜİFD, Cilt:VI, Sayı:1, 2002, s. 279-294

THILLY Frank, *Felsefenin Öyküsü- Çağdaş Felsefe*, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000.

TORTUK Bilgehan Bengü, "İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki", SDÜİFD, S.36, 2016/1,s. 75-93

YILDIRIM Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

YILDIRIM Cemal, *Bilimin Öncüleri*, Tübitak, Ankara 1999.

YILDIRIM Cemal, *100 Soruda Bilim Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1974.

YILMAZ Hüseyin, *Dinler Tarihinde Tradisyonal Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev.: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

ZEİTLİN Irwing M., "Aydınlanma: Felsefi Temeller", Çev.: Mustafa Tekin, SÜİFD, S.XII., Bahar/2002, s. 229-235



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Özlem ÇİL

Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

EĞİTİM

Derece	**Kurum**	**Mezuniyet Yılı**
Lisans	Ankara Üniversitesi	2011
Yüksek Lisans		

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	**Kurum**	**Görev**
06/09/2011	M.E.B	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı YÖKDİL (…..) YDS (……) TOEFL (……) EILTS (…..)